coleção História e Saúde

Os Índios no Império do Brasil

a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860

Kaori Kodama

Os Índios no Império do Brasil

a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860

coleção História e Saúde

Os Índios no Império do Brasil
a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860

Kaori Kodama

Capa e projeto gráfico
Carlota Rios e Guilherme Ashton

Editoração eletrônica
Daniel Pose Vazquez

Revisão
Irene Ernest Dias, Cláudia Gouvêa e Marcionílio Cavalcanti de Paiva

Índice
Clarissa Bravo

Catalogação na fonte
Centro de Informação Científica e Tecnológica
Biblioteca da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

K76i Kodama, Kaori
Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. / Kaori Kodama. – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.
336 p., il. (Coleção História e Saúde)
ISBN: 978-85-7541-172-8 (Editora Fiocruz)
ISBN: 978-85-314-1160-1 (Edusp)

1. Índios Sul-Americanos-história. 2. Brasil-história. 3. Arqueologia-história. 4. Antropologia Cultural. I. Título.

CDD - 22.ed. - 980.41

2009

EDITORA FIOCRUZ
Av. Brasil, 4036 – 1º andar
sala 112 – Manguinhos
21040-361 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: (21) 3882-9039 e 3882-9041
Telefax: (21) 3882-9006
editora@fiocruz.br
www.fiocruz.br/editora

EDUSP - Editora da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374
6º andar – Ed. Antiga Reitoria – Cid. Universitária
05508-010 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: (11) 3091-4008 e 3091-4150
SAC (11) 3091-2911 – Fax (11) 3091-4151
edusp@usp.br
www.edusp.com.br

Para meu pai, Takeshi Kodama, e minha
mãe, Masako Kodama, *in memoriam*
Para minhas filhas, Alice e Yuki

Sumário

Parte III - Brasileiros e Índios

Prefácio

Definir o Outro: a complexa tarefa para a escrita da história nacional

Parece um lugar-comum a assertiva de que toda escrita da história nasce de um esforço de produção identitária. Desde os antigos, com a invenção do gênero, o texto nomeado como história assentava-se sobre alguns procedimentos basilares: a autoria e sua tentativa de resposta a uma pergunta, a um procedimento de inquirição. De inspiração das musas para uma escrita dos homens no mundo, a escrita histórica enfrentou o problema de dizer o outro, significá-lo para uma comunidade humana que, ao definir esse outro, estava igualmente definindo-se. Complexa operação que, por meio de uma narrativa de produção do outro, transforma-o no mesmo movimento apreensível e controlável, posto que decifrável. Assim, afirmar a possibilidade de dizer o outro se articula com um empreendimento de natureza política tecido com base na mobilização de procedimentos intelectuais, de saberes e práticas que podem definir um corpo de especialistas nessa tarefa. As identidades demandam ainda seus produtores como atores históricos, inscrevendo-os, portanto, no tempo e espaço social humanos, e não em uma natureza original e peculiar a definir quase organicamente uma identidade.

Considerando o Brasil oitocentista e as necessidades derivadas dos imperativos de uma escrita da história da nação que se deseja inventar, questão incontornável é a tentativa de definir o 'quem' dessa comunidade nacional, forjada sobre suas tradições, seu passado comum e valores que seriam aqueles que sedimentariam essa comunidade não apenas política, mas também culturalmente. Ora, enfrentar o tema do outro se impõe como condição e parte do processo de definição dos contornos e do perfil dessa nova comunidade nacional. Tornar esse outro visível pela via das diferentes narrativas produzidas com este fim (da literatura à história, passando pela etnografia) era tarefa indispensável aos construtores do Império brasileiro. Torná-lo visível, contudo, poderia bem indicar-lhe o caminho de uma outra forma de invisibilidade: objeto pitoresco, será tema e pintura peculiar, alvo de uma moldura específica, que certamente confere não apenas a essas populações indígenas, mas também aos negros escravos, a cidadania no projeto de invenção da comunidade nacional. Essas questões estão no cerne deste estudo de Kaori Kodama, inicialmente defendido como tese de doutoramento no Programa de História da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) sob a orientação de um dos maiores especialistas na história do Brasil oitocentista, o professor Ilmar Rohloff de Mattos. São elas, no entanto, abordadas sob ótica inovadora, derivada certamente de novas perguntas capazes de construir um objeto original.

A autora tem como objetivo debater o nascimento e a prática da etnografia no interior do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB), com ênfase no momento da discussão política em torno dos projetos nacionais para o Brasil imperial. As páginas do periódico do IHGB, que reunia os mais importantes letrados comprometidos em pensar um projeto para a antiga colônia portuguesa, são ricas em discussões em torno do papel que caberia ao indígena nesse processo em gestação. E para isso era preciso munir-se dos conhecimentos necessários para conhecê-los, nomeando-os, descrevendo-os, tornando-os visíveis segundo procedimentos narrativos capazes de igualmente controlá-los. Nasce assim uma etnografia aliada a um processo de escrita da história nacional, quando os campos de conhecimento ainda em processo de definição permitem perceber como os dois saberes ainda não se encontram acantonados em territórios que fariam de cada um deles e de suas práticas correlatas disciplinas específicas segundo regimes próprios de escrita. Kaori Kodama investiga de maneira inovadora e inteligente esse procedimento, restituindo-o

ao terreno da história e compreendendo-o como processo peculiar à sociedade imperial oitocentista e em suas estreitas correlações com o projeto político de desenho da nação. Estruturando-o em três partes muito bem articuladas, neste livro a autora enfrenta o desafio de pensar o lugar do indígena na perspectiva de um novo objeto de conhecimento, assim como o problema de sua inserção nos projetos de Estado nacional. Baseada em sólida pesquisa documental e em uma bibliografia atualizada, explora em profundidade o tema com sugestões interpretativas bastante originais e que alargam o campo de investigação a respeito do assunto.

O leitor que se debruçar sobre este volume poderá visitar a identidade nacional do Brasil no século XIX – em um dos seus aspectos mais complexos, a questão indígena – por uma trilha ainda não explorada e que estava à espera de uma pesquisa, partindo de uma problemática eminentemente histórica. Entrecruzando abordagens próprias da história da cultura e com um olhar historiográfico, a autora sugere a riqueza própria de estudos de cultura visual para a abordagem dessa questão. Ver essas populações indígenas dispersas pelo território da ex-colônia portuguesa na América implicava torná-las visíveis, segundo protocolos próprios de uma cultura visual conformada pelos valores do pitoresco. Essa é uma primeira e importante qualidade deste livro. O problema da identidade, considerando essas populações, é aqui analisado enfrentando-se o nascimento de duas importantes narrativas: a da história e a da etnografia. Aliando a reflexão sobre a constituição de um campo de conhecimento às demandas políticas de um Estado em formação, Kaori Kodama explora adequadamente a relação entre esses dois campos e seus especialistas, indicando a importância do papel que a etnografia poderia desempenhar para a possibilidade de se fundar um 'povo brasileiro'. Estabelece as estreitas relações com a tradição herdada da cultura portuguesa setecentista/oitocentista, especialmente com a política da administração joanina. Rompendo com os marcos posteriormente definidos pelos respectivos projetos nacionais, percebe essas relações em sua dimensão histórica, sem a moldura política que aos poucos foi afastando Brasil e Portugal, impedindo-nos de compreender de maneira mais rica e plural essa complexa relação que certamente não se rompe por uma decisão com a criação do Estado nacional imperial.

Em tempos de comemoração do bicentenário da chegada da família real portuguesa ao Brasil, a presente obra vem agregar-se como uma

possibilidade a mais para a compreensão de importante momento da história luso-brasileira sob a ótica do especialista.

Manoel Luiz Salgado Guimarães
Historiador, professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj)

Apresentação

Os 'Filhos das Brenhas' e o Império do Brasil

Qual será o nosso lugar entre os homens que são senhores, e os homens que são escravos?

Gonçalves Dias, Meditação

Começo este texto pensando em algumas curiosas imagens, particularmente em umas charges que encontramos nos jornais que circulavam na Corte em fins do Segundo Reinado. Os jornais dessa época, pelas mãos de Agostini e de Fleiuss, entre outros, sempre criavam o desenho de um índio representando o país nas charges políticas. Ao lado das figuras de conselheiros do Império e de dom Pedro II lá estava o índio, que ficava espreitando aqui e acolá um fato político recente, como um espectador que olha, estarrecido, e não tem poder de ação para a cena que se desenrola. Até mesmo porque sua imagem, que se apresentava contrastadamente seminua em relação aos personagens caricaturados, era uma abstração alegórica, descontextualizada da cena, que não lhe cedia o papel de participante do ato que se representava. A caricatura do índio

era, apesar disso, uma representação do próprio país. Talvez ela possa traduzir para nós o que aqui tomo por objeto. Devendo representar o Brasil (ou sua nação), o índio da charge era também a presença de uma ausência. Anos mais tarde, já na capital da República, no lugar dessa alegoria haveria outras que os jornais da época estampariam, como a figura do "zé-povinho", a caricatura de um quase português, o que também dava indícios de certas mudanças da sociedade e de suas representações coletivas.

Porém, aqui não opto pela caricatura nem pelo humor. Pretendo, em certa medida, tratar da ausência, dessa espécie de 'não-lugar' que representou a imagem do índio, tomada de uma outra dimensão: os campos de conhecimento que envolviam a construção de certos discursos sobre o "índio brasileiro" em meados do século XIX. Aspeio aqui a expressão tomada – índio brasileiro – porque ela também se mostrou uma construção à parte, embora fosse vista como uma realidade preexistente para os letrados do Império, de quem trato particularmente aqui. Na verdade, são esses letrados os grandes personagens deste livro, pois somente por meio de suas diferentes produções intelectuais é que pude formular o objeto que aqui se encontra e que denominei de 'etnografia' do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB).[1] O propósito desta obra – a etnografia[2] do IHGB – nos auxilia a compreender os próprios homens da elite letrada do Império. Com a criação de uma alteridade presente no território nacional, esses homens procuraram vinculá-la de maneira particular à história nacional e a um ideal sobre a composição dos futuros cidadãos do Império.

A etnografia que se pretende abordar, entre as décadas de 1840 e 1860, é também marcada por um nascimento institucional. Ela passava, então, a se compor tanto como um campo de interesse e de estudos, que expressou a criação da seção de Arqueologia e Etnografia do Instituto Histórico e Geográfico, quanto como um campo de debate político sobre os grupos indígenas, envolvendo setores mais amplos que criavam um determinado discurso sobre a relação que se deveria fomentar entre esses grupos e a sociedade imperial nascente. O que denomino de 'etnografia do instituto' liga-se a uma operação historiográfica – no sentido dado por Michel de Certeau –, que metamorfoseia os índios do antigo território do Império português e as percepções que havia sobre eles, traduzidos em nomes como índios "bravos" e "tapuias", em 'documento' para a história do Brasil, separando e reunindo o conhecimento sobre os índios

antes percebidos por outras filtragens, redistribuindo-os por um novo espaço e transformando-os em uma nova unidade de compreensão (Certeau, 1982).[3] Mas ao mesmo tempo que, como em uma operação historiográfica, tratava-se de uma 'técnica' na qual as fontes sobre os índios eram recolhidas das crônicas do período colonial, dos relatos de viajantes, dos antigos documentos acerca das aldeias e dos mais recentes relatórios de presidentes de província e de dirigentes de aldeias, a etnografia do instituto pressupunha a construção de uma imagem e de um valor sobre os índios do território, transformados nos "índios brasileiros".

Este livro, que trata dessa 'operação', está dividido em três partes principais. A primeira dá conta do movimento que torna o "índio brasileiro" este 'novo' objeto, recortado do campo das representações. Esse movimento reagrupou imagens disponíveis, como a dos índios simbolizando o Novo Mundo, transformando, contudo, o seu conteúdo, quando também se transformava a ordem política que exigia repensar o coletivo da nação. Nesta parte abordo o modo como a imagem do índio, antes tomada como componente da natureza do país, ganharia relevo na personificação da ex-colônia portuguesa na América no processo de independência, e como a valorização da mesma imagem pela literatura romântica, pouco tempo depois, condicionou o recorte do novo objeto para a etnografia, a partir da década de 1840, a um espaço de discussão científica no instituto.

Para que pudesse tomar a etnografia do instituto como um novo objeto, pretendi identificar os campos de conhecimento tradicionalmente ligados aos índios, tratando um pouco do espaço territorial do Império, da compreensão por meio das coleções dos museus e da história natural formulada por naturalistas viajantes. Mediante a identificação desses campos foi possível observar a transformação e a migração – ainda que permanecesse muitas vezes uma superposição – na forma de abordar o que se conhecia sobre os índios. Se eles eram primeiramente evidenciados por seu conhecimento da natureza do Brasil, referenciando-os no espaço, como se fazia pela ótica da história natural, os membros do Instituto Histórico passavam a valorizá-los enfatizando sua presença no tempo e na história. Por essa passagem da imagem do índio como representação vinculada ao conhecimento do espaço para as imagens do conhecimento do tempo – ou das "épocas brasileiras", nas palavras de um dos nossos expositores, Raimundo José da Cunha Matos – é possível enxergar na

etnografia do instituto uma correspondência com o engendramento de uma historiografia no Brasil durante as primeiras décadas depois da Independência. Como um indicativo dessa estreita relação entre a etnografia e a história está o interesse crescente pelos "vestígios" dos antigos povos do território do Império, revelado pelos textos dos fundadores do Instituto Histórico, ligando ainda a sua perspectiva histórica à tradição antiquária.

Na segunda parte tomo os pressupostos incutidos na criação de um campo etnográfico no instituto em diálogo com o problema da nação no Império do Brasil. Pelo contraste que se expressa entre o uso plural de "nações", ainda implicado na etnografia do instituto, e a sua utilização no singular, como "a nação brasileira", procuro fundamentar o que esbocei na primeira parte, como a ligação visceral entre a etnografia e a história. E também faço uma tentativa de exemplificar as diversas modalidades de textos etnográficos do instituto, cuja compreensão para este trabalho só foi possível mediante uma visão do conjunto.

Ao analisar a formação de um espaço científico sobre as 'raças' e o aporte desta questão nas contendas sobre a nação, discuto, também nesta segunda parte, algumas temáticas presentes no debate racial, envolvendo as sociedades etnológicas européias e americanas. Abordo, para estabelecer o vínculo mais direto entre tais temáticas e o problema da nação para o Brasil, a apresentação da questão racial para a história no Brasil feita pelo botânico Karl Friedrich Philipp von Martius em "Como se deve escrever a história do Brasil". A memória escrita pelo botânico é suficientemente conhecida, mas talvez menos evidentes sejam os encaminhamentos específicos dos assuntos ali tratados por parte dos letrados do Instituto Histórico. Um desses encaminhamentos encontra-se em *Brasil e Oceania*, de Gonçalves Dias, que tento aqui iluminar. Sua exposição sobre uma das questões conclusivas do debate etnológico que se travava naquele período a respeito da "decadência" dos povos indígenas expressa uma versão original e positivada da tese decadentista de Martius. Além disso, o posicionamento de Gonçalves Dias de certa forma garantia a aproximação entre a sua literatura e a etnografia.

A criação da seção etnográfica liga-se também a uma discussão iniciada nos primórdios da fundação do instituto: o lugar reservado ao índio na narrativa de uma história do Brasil. O curioso talvez seja notar que tal lugar, que foi se impondo como o 'princípio' dessa história, não deixava de sustentar o 'não-lugar' do índio na trajetória da nacionalidade,

uma vez que a sua imagem formava-se ali como a alteridade da boa sociedade do Império e contrastava com a marcha da civilização que a história se propunha a contar. A tese decadentista e a afirmação científica de seu desaparecimento mostravam-se um guia seguro e caíam como uma luva para indicar o lugar dos índios nessa história.

Por fim, na terceira parte, associo a criação do espaço etnográfico do instituto a certas práticas etnográficas levadas adiante tanto em nome da instituição como em nome do próprio governo imperial. Verifico, com base nessas práticas, em que medida as demandas da etnografia do instituto possuíam relações com as políticas imperiais sobre os índios. José Joaquim Machado de Oliveira, sócio-fundador do IHGB, militar e político, tornou-se uma figura interessante nas relações entre a etnografia do instituto e a política imperial indigenista que se formulou em 1845, denominada Regulamento das Missões.

Recuperando a trajetória dos debates que geraram o Regulamento de 1845, sublinho alguns aspectos da política indigenista do século anterior, nas continuidades e nas descontinuidades que ela revelava com a política de "catequese e civilização" dos índios de meados do século XIX. Retomo, assim, algumas das discussões parlamentares, recuando no tempo – no momento da abertura da Assembléia Legislativa em 1826 e nas contendas sobre as políticas de colonização – e traçando paralelos com os programas de civilização propostos no fim do período colonial, como "Os apontamentos para a civilização dos índios bravos", de Bonifácio ([1823] 1998), e a "Memória sobre as aldeias de índios da Província de São Paulo", de José Arouche de Toledo Rendon (1798). Procuro também analisar o encaminhamento da política indigenista do Império, de "catequese e civilização", segundo o que diziam os diversos presidentes de província no decorrer das décadas de 40 a 60 do século XIX, que acabariam por enfatizar a inexeqüibilidade do programa do governo.

No decorrer daquelas décadas, uma mudança gradativa já despontava na forma de abordar e enquadrar as populações indígenas dentro da política de colonização, mediante a ênfase cada vez maior sobre a imigração estrangeira de origem européia. O desaparecimento de grupos indígenas, os continuados conflitos com os brancos, as doenças, a falta de missionários, entre outros dados negativos da política assimilacionista de catequese e civilização dos índios, passavam a ser cada vez mais enfatizados por presidentes de província e administradores. A impossibilidade de levar a efeito o programa de "civilizar" os índios abria espaço

para que aqueles homens confirmassem o discurso criado pela etnografia: a decadência dos povos indígenas e seu extermínio inevitável. Esse é um dos movimentos vistos, nesta terceira parte, como a sobreposição de olhares.

Mas naquele momento também se fomentavam certas tensões na reflexão sobre o lugar do índio na nação brasileira. Enquanto se debatiam as políticas de catequese e civilização dos índios, ocorriam polêmicas no seio da elite letrada, sobretudo entre Varnhagen – que se manifestaria a favor da escravização temporária dos índios em textos como "Memorial orgânico" (1851) e "Os índios bravos e o sr. Lisboa" (1867a) – e aqueles que criticariam sua posição. Às vozes de 'indianistas' como Gonçalves Dias (1849) e Gonçalves de Magalhães ([1860] 1973) se juntariam as de homens ligados à imprensa, como João Francisco Lisboa ([1858] 1976) e Manuel Antônio de Almeida ([1851] 1991). Mas a causa da defesa humanitária dos índios advogada por uns e outros voltava-se, ao fim, e não obstante as diferentes ênfases, para uma reflexão sobre o problema da "civilização". Dependendo de cada perspectiva, os "filhos das brenhas" poderiam ser vistos como vítimas ou inimigos da civilização.

Pode-se considerar que nos anos de vigor dessa polêmica e do indianismo de Alencar – inaugurado com *O Guarany*, de 1857 – a trajetória "mórbida" das comunidades indígenas, traçada pelos discursos de políticos e letrados, era vista como um dado além da ficção. A morbidez presente na etnografia encontrava ainda, nos anos 1860, os atos voluntaristas de Peri, em seu sacrifício em favor do branco.

Como escreveu Jacques Le Goff na *Enciclopédia Einaudi* (1984) sobre o conceito de decadência, esta inclui no pensamento pessimista que a engendra uma necessária correção baseada na idéia de renovação. Era esse movimento de regeneração que buscavam os letrados do instituto. A operação de apagamento do índio na versão etnográfica do instituto – e, mais uma vez, o seu 'não-lugar' – cedia espaço para a formulação da noção de "brasileiro".

Nesta versão em livro do que foi originalmente uma tese de doutorado, gostaria de reiterar alguns agradecimentos a pessoas e instituições sem as quais nem aquele, nem este trabalho teriam sido possíveis. Em primeiro lugar, e mais uma vez, agradeço ao professor Ilmar Rohloff de Mattos pelos anos de acompanhamento na gestação e no desenvolvimento das idéias aqui presentes.

Agradeço também à instituição que me acolheu para a elaboração da tese de doutorado, o Programa de Pós-Graduação em História Social

da Cultura da Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio). A tese foi defendida em dezembro de 2005, e durante esse tempo contei com a preciosa troca de idéias com vários professores e colegas. Agradeço a todos, especialmente a Margarida de Souza Neves, Selma Rinaldi de Mattos, Ricardo Benzaquen de Araújo, Marco Antonio Pamplona, Ivana Stolze Lima, Eunicia Fernandes, Maria Elisa Mäder, Marcos Veneu, Moema Vergara, Daniel Mesquita Pereira, Pedro Spínola Caldas, Lúcia Ricotta e Silvana Jeha. No Departamento de História da PUC-Rio, nas figuras de Edna, Anair, Cleuza e Cláudio, encontrei sempre a presteza e a atenção que fazem com que uma secretaria deixe de ser mera executora da função burocrática para se transformar em suporte humano.

Da banca de tese, além das professoras da PUC, Ivana e Eunicia, participaram os professores Manoel Luís Salgado Guimarães (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Temístocles César (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) e Robert Wegner (Casa de Oswaldo Cruz/ Fundação Oswaldo Cruz – COC/Fiocruz), aos quais agradeço, um a um, os comentários, as sugestões e críticas, que me esforcei em incorporar nesta versão em livro.

A pesquisa foi realizada em instituições e bibliotecas do Rio de Janeiro. Em particular, da sala de leitura do IHGB, agradeço ao professor Pedro Tórtima pela assistência na pesquisa de material.

Durante os anos de tese, o trabalho foi beneficiado pelo financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Nesta nova versão, gostaria de mencionar agradecimentos à Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) e à Fiocruz pelo apoio com a bolsa de pesquisador visitante. Aos pesquisadores da COC Nísia Trindade de Lima, Gilberto Hochman, Lorelai Kury e Ângela Pôrto, registro aqui minha gratidão pelo apoio ao trabalho de publicação que ora se finaliza e pela possibilidade de dar-lhe outras continuidades.

Finalmente, agradeço às editoras da Universidade de São Paulo (Edusp) e da Fiocruz pela concretização desta obra.

Notas

[1] Utilizo Instituto Histórico e Geográfico 'do Brasil', ao invés de Instituto Histórico e Geográfico 'Brasileiro', por duas razões. A primeira deve-se ao fato de ser o primeiro nome da instituição, não obstante as oscilações ao longo dos anos entre

‘do Brasil’ e ‘Brasileiro’. A segunda é uma opção pessoal, pois acredito que ela tenha uma implicação importante. ‘Brasil’ vem antes de ‘brasileiro’. Este último termo foi uma construção lenta, da qual o próprio instituto fez parte. Afinal, construir a nação e, portanto, os ‘brasileiros’, foi tarefa da geração romântica, de ‘autores’ e ‘atores’ no momento da consolidação política do Estado. Cf. Ricupero, “Introdução” em Ricupero (2004: XX).

[2] O uso de ‘etnografia’, e não ‘etnologia’ ou ‘antropologia’, também é uma opção consciente. A disciplina antropológica moderna tem clara a divisão desses três campos. Porém, considero neste estudo um período em que a etnologia encontrava-se em formação. E nessa época, apesar das imbricações entre a etnologia e a etnografia, os membros do instituto insistiam claramente na expressão ‘etnografia’, o que, de fato, parece ser o mais apropriado para os fins a que ela então servira, como um campo auxiliar e como parte de uma outra escrita: a da história do Brasil.

[3] Segundo Michel de Certeau (1982: 81), “Em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em produzir tais documentos pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar estes objetos, mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto”. Creio que tomar os índios como objeto de discussão no Instituto Histórico compreende justamente esse movimento.

Parte I

A Etnografia do Império: narrar um novo objeto

1

Introdução: aprendizado da paisagem

> Agora porém que o Brasil, felizmente desassombrado da opressão antiga, e tão duradoura; agora, que ocupando lugar distinto na categoria dos povos livres, lhe é já permitido, à sombra de um governo verdadeiramente paternal, o dar-se em desafogo à altura de todo o gênero de úteis aplicações; fora sem dúvida um descuido imperdoável o não fazer ressurgir a sua esmorecida literatura, apresentando na frente dela as excelentes composições poéticas dos seus mais ilustres engenhos. E quem não vê que o conhecimento do patrimônio opulento, deixado como herança à mocidade futura por seus tão gloriosos antepassados, deverá necessariamente despertar de novo as sementes do bom e apurado gosto na geração presente, e na que está por vir?

O trecho aqui citado é de Januário da Cunha Barbosa, escrito, oito anos depois dos fatos políticos que levaram à independência política do Brasil, em um dos prefácios de seu *Parnaso Brasileiro*.[1]

Aquilo que ele diz e as circunstâncias do momento em que escreve parecem significativos por sublinharem uma dupla intenção que se desdobrava no tempo: por um lado, naquele instante, era urgente criar na nova nação – mal saída "da opressão antiga" – exemplos para seu futuro literário; para isso, por outro lado, era preciso fazer lembrar e retirar do esquecimento os poetas do Brasil que 'já' teriam revelado o gênio literário

da nação no passado. Com a reivindicação, por meio daquela coletânea que apresentava, de que não se perdessem as tradições literárias encetadas no Brasil, o cônego Cunha Barbosa pretendia indicar que aquele tempo recente já se estendia a um passado rememorável. Era seu próprio intento, porém, que acabava por trair sua fala. Nessa época recém-inaugurada e derivada dos fatos políticos recentes, Cunha Barbosa afirmava a existência de uma tradição e de um passado nacionais, sublinhando igualmente a necessidade de orientar o futuro literário por esse passado, que antes se mostrava encoberto e que agora lhe parecia passível de esquecimento. Da fala de Cunha Barbosa depreende-se que os acontecimentos políticos, criadores daquele futuro novo, pareciam querer resgatar o passado, como se ele ali já houvesse, quase descuidando de que ainda precisava ser escrito.

No entanto, há mais um elemento que chama a atenção no trecho destacado: o apelo à formação da mocidade, e não uma mocidade qualquer, mas aquela que, mediante os exemplos deixados pelo "patrimônio opulento" da literatura nacional, pudesse remir todo o conjunto da nação por suas glórias literárias num futuro não muito distante. O encargo deixado à sua geração era o de fazer renascer o "bom e apurado gosto", deitando sementes para um futuro brilhante. Era assim, diante da insistência temporal aqui exposta e, portanto, do apelo à própria história por aquela geração – na coleção, na seleção e na ordenação dos elementos do passado, tecendo por meio deles o seu futuro –, que se buscaria afirmar uma literatura brasileira autônoma e distinta daquela de Portugal.

Essa literatura deveria, retomando os termos aqui expostos, ser conduzida por uma 'história', alcançada por uma "mocidade" que saberia dar feição às letras nacionais, tratando de encontrar para isso características próprias, particulares. Pensar quais seriam as características que diferenciariam a literatura nacional da portuguesa foi, em grande medida, a tarefa que a geração que se seguira à de Januário da Cunha Barbosa tomou para si. De fato, é possível ordenar no tempo os sinais que encaminharam o projeto dessa autonomização literária, que se entrelaça com a necessidade de uma consciência histórica, situando o trecho anteriormente citado sob a ótica complementar àquelas categorias emergidas do campo da crítica literária (Zilberman, 1999; Araújo, 2003).

Alguns anos antes da publicação da coletânea de Cunha Barbosa, em 1826, dois escritos se orientaram no sentido daquela autonomização. Um deles foi o "Resumo da história da literatura do Brasil", do célebre

Ferdinand Denis, literato francês que viajara pelo Brasil de 1816 a 1819. Ali, o autor discutia a necessidade de que a literatura brasileira conquistasse autonomia em um processo que deveria seguir par a par o da obtenção da autonomia política do país, lançando mão da frase que seria ainda por muitas vezes repetida: "A América deve ser livre tanto na sua poesia como no seu governo". Outro foi o *Bosquejo da História da Poesia e Língua Portuguesa*, de Almeida Garrett, em que o autor escreveu, quase que em tom de reprovação, que, embora "as majestosas e novas cenas da natureza" brasileiras já devessem ter "dado a seus poetas mais originalidade, mais diferentes imagens, expressões e estilo, do que neles aparece", a educação européia havia-lhes apagado o "espírito nacional" (Garrett, 1826 *apud* Zilberman & Moreira, 1998: 52). Denis insistia – assim como o fez Garrett em seu *Bosquejo* – na inspiração que deveriam oferecer aos poetas nacionais as cenas da natureza local, visto que estas impingiriam um caráter particular e elevado a sua poesia e literatura (Candido, 1993).

Pouco mais de um lustro depois da publicação do *Parnaso* de Cunha Barbosa, seria a vez de Domingos José Gonçalves de Magalhães, Manuel de Araújo Porto Alegre e Francisco Sales Torres Homem fundarem em Paris a revista *Nictheroy* (1836). Os editores apresentaram aos leitores brasileiros um periódico que se dedicava às "Ciências, à Literatura nacional e às Artes", e cuja epígrafe "Tudo pelo Brasil, e para o Brasil" já denunciava o intuito de revelar trabalhos de brasileiros naqueles campos, pretendendo firmar o terreno da produção das letras nacionais ao mesmo tempo que procurava defini-las. Com esse objetivo, publicou-se no primeiro número da revista o "Discurso sobre a história da literatura no Brasil", de Gonçalves de Magalhães (1994a), texto que se tornou o marco de fundação do movimento romântico na literatura brasileira.

Gonçalves de Magalhães havia apresentado seu "Discurso" inicialmente ao Institut Historique de Paris como parte da explanação preparada conjuntamente com Porto Alegre e Torres Homem, com o título de "Resumé de l'histoire de la littérature, des sciences et des arts au Brésil", publicado no *Journal de l'Institut Historique de Paris* em 1834.[2] O lugar institucional de apresentação daquele trabalho não seria de pouca significação. Não só a aproximação com as vogas literárias francesas era enfatizada em diversas frases de Magalhães em seu "Discurso", como a afirmação de que "hoje o Brasil é filho da civilização francesa" (Gonçalves de Magalhães, 1994a),[3] feita naquela academia, marcava a busca da particularização brasileira, no período de inauguração de um novo tempo

para os brasileiros, impondo escolhas que ali se firmavam no afastamento em relação a Portugal, agora visto como agente opressor do caráter nacional (Cristóvão, 1994).[4]

Tratava-se, portanto, no processo da diferenciação exigida, de manifestar, além das próprias filiações, a demarcação do que era 'indígena' e do que era 'estrangeiro' – adjetivos advindos de uma orientação romântica redefinidora de categorias como a 'imitação', ou o 'gênio', este último pensado como agente que deveria balizar a originalidade transferida à poesia e à literatura de uma nação (Gonçalves de Magalhães, 1994a).[5] Era sobretudo essa redefinição que se manifestava na questão imposta por Magalhães: "Pode o Brasil inspirar a imaginação dos poetas, e ter uma poesia própria? Os seus indígenas cultivaram porventura a poesia?".

Gonçalves de Magalhães não deixaria dúvidas quanto à sugestão implicada na resposta: "Por alguns escritos antigos sabemos que algumas tribos indígenas se avantajavam pelo talento da música e da poesia, entre todas os Tamoios, que no Rio de Janeiro habitavam, eram os mais talentosos". Essa assertiva, que já deixava entrever a presença das idéias românticas que se vulgarizavam no espaço europeu, continha uma justaposição de imagens sobre a natureza e sobre os índios que viria a confluir com a recriação dos sentidos de 'brasileiro' – e que, nas palavras de Antonio Candido (1993: 14), fundiria "medíocre, mas fecundamente, para uso nosso, o complexo Schlegel-Staël-Humboldt-Chateaubriand-Denis". Para que o Brasil – que passava a ser uma realidade nacional – pudesse inspirar uma poesia genuína, ele já deveria ter seu registro como uma realidade natural, geográfica e continental, que agora precisaria ser pensada como fonte da inspiração, havendo de fornecer uma poesia própria e particular, tal como era aquela mesma natureza. Prova de que a natureza do Brasil poderia ser essa fonte de inspiração para a poesia estava em que seus primitivos habitantes – os indígenas – foram os primeiros poetas desta parte do mundo.

As considerações de Gonçalves de Magalhães que reiteravam a necessidade, salientada por Cunha Barbosa, de recortar uma literatura nacional e autônoma implicavam, contudo, uma novidade por tratarem o índio como "elemento básico da sensibilidade patriótica" (Candido, 1993: 19). Note-se que Magalhães, ao mencionar o indígena como fonte reveladora da especificidade local, lançava mão de uma fórmula antiga que ligava a localidade aos seus 'naturais' subsumidos em um mesmo conhecimento. Mas agora, pelo prisma de uma fundação mítica para a

nacionalidade, esse sentido para 'indígena', entendido como 'habitante-primitivo-do-país', salientava-se principalmente por significar o oposto de 'estrangeiro'. O significado de indígena – como encontramos em Gonçalves de Magalhães e repetindo as premissas de Denis – imprimia dois registros: reforçava a insistência temporal que havíamos encontrado em Cunha Barbosa, a idéia de que a poesia já era cultivada entre aqueles desde antes da vinda dos portugueses; e neles sublinhava um forte sentido espacial, reportando-os à natureza local como um recorte dentro do continente americano.

Se prosseguíssemos na 'linha do tempo' em que se poderia delinear a trajetória na qual transcorria o problema da definição do campo da 'nação' para os literatos brasileiros, nós nos depararíamos com o fato de que na década de 1840 as palavras de Januário da Cunha Barbosa pareciam já ter surtido efeito sobre a mocidade a quem ele se dirigira havia mais de dez anos. Pois aquela nova geração respondia-lhe em reconhecimento àqueles passos iniciais, como fez Joaquim Norberto ao dedicar o *Bosquejo da História da Poesia Brasileira* ao cônego (Cano, 2001).[6] Joaquim Norberto, ao dizer que já se encontrava a poesia entre os selvagens, retomaria o mesmo mote a que recorreu Gonçalves de Magalhães quando falava dos tempos anteriores à conquista do território pelos portugueses. Estes "elevavam-se acima dos povos americanos pela sua imaginação ardente e poética". Justificaria Norberto essa imaginação poética dos indígenas brasileiros pelo papel decisivo que exercia a natureza local: "As encantadoras cenas que em quadros portentosos oferece a natureza por todos os sítios de nossa pátria os inspiravam, e de povos rudes e bárbaros os faziam povos poetas" (Souza e Silva, 2002: 281).

As afirmações de Norberto, por um ato de repetição, indicavam também que a "mocidade", nos anos seguintes ao *Parnaso* de Januário da Cunha Barbosa, já se preparava no caminho projetado pelo cônego: a formação de uma plêiade letrada nacional. Da mesma forma como havia feito Magalhães, ele elegia os mesmos elementos que evocavam os emblemas e as origens míticas da nacionalidade brasileira, como que serenando igualmente o ideal de um grupo e a identidade de uma geração. O que se encontrava naquela frase de Norberto, sabe-se, seria o próprio indianismo, uma das formas que assumiria a busca da expressão literária brasileira ao longo de cinco décadas do século XIX (Treece, 1985-86).

Mas seria também a expressão de um complexo refazer das imagens sobre o índio que ganharia outras significações, para além daquelas

que a experiência da administração colonial havia criado. À medida que a geração convocada por Cunha Barbosa tomava para si a tarefa de construir um campo literário e intelectual autonomizado da antiga metrópole, ia-se vislumbrando a figura do índio através de uma lente nova. Às imagens todas que construíram 'o índio' no mundo colonial – do índio como inimigo, como gentio e como "negro da terra" (Monteiro, 2000) ao índio como população a ser assimilada e como uma alegoria da América – incorporava-se agora uma outra: a do índio como forma de expressar as particularidades do Brasil, ligada às origens do que viria a ser a "nação brasileira". E era nessa construção, a de uma origem mítica, que os índios acabariam por penetrar no âmbito do conhecimento histórico produzido por essa mesma geração.

Procurarei retomar a produção de tal conhecimento histórico sobre o índio com os trabalhos do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB), instituição que se encarregou da organização dos documentos para uma história do Brasil. O instituto, criado em 1838, participou ativamente da formação de certos discursos sobre o índio brasileiro que ressignificariam as experiências do passado colonial, reapresentando-o, em seu limite, como elemento de destaque na nacionalidade. O interesse pelo passado indígena levou os sócios da instituição a criarem uma seção de arqueologia e etnografia indígena, na qual eram depositados os trabalhos referentes aos índios, formando o conjunto de temáticas que chamaremos aqui de etnografia do IHGB. Campo cuja especificidade emergia à medida que se desenvolvia a produção de conhecimento histórico da instituição, a etnografia dissolvia em seu interior inúmeras imagens sobrepostas, incluindo aquelas que se criavam sob influência do indianismo.

Ao retomar as relações entre o conhecimento sobre os índios e as produções de conhecimento histórico do Instituto Histórico, parto do pressuposto, detalhado em artigo de Manoel Salgado Guimarães (1988: 9), de que era o instituto "produtor de uma certa historiografia, cujos limites são dados pelo lugar onde ela é produzida", lugar este que traria ainda "as marcas e as fronteiras do Estado nacional". Para esse autor, a instituição, que tinha como um dos fundadores e secretário perpétuo o cônego Januário da Cunha Barbosa, era "herdeira muito próxima de uma tradição iluminista", vinculando as produções do conhecimento histórico aos moldes das academias, cujo caráter elitista prevalecia sobre aquela associação (Guimarães, 1988: 9).

Lúcia Paschoal Guimarães (1995), por sua vez, também analisou os aspectos dos trabalhos do IHGB, tomando-os como um tipo de produção histórica que entrevia suas relações com a produção de memória, visto que a própria atividade da associação letrada de coleta, organização e seleção dos documentos não poderia ser desvinculada das orientações políticas de seus sócios. Ao destacar um perfil de seus membros, tomando suas origens socioeconômicas e regionais, escolaridade, titulação e filiação partidária dos principais fundadores, a autora tratou de demonstrar como a fundação da Casa da Memória Nacional vinculava-se à trajetória de homens ligados ao antigo Partido Restaurador. Um estudo precedente aos desses dois autores é o de Arno Wehling (1983) sobre as concepções de história presentes no instituto, no qual o autor busca qualificar as correntes do pensamento histórico de fins do século XVIII e do XIX para associá-las à produção historiográfica do instituto e a uma perspectiva política que tenderia igualmente a fortalecer o elo monárquico constitucional. Para Lilia Schwarcz (1998), o caráter oficial e monárquico do instituto se revelaria tanto mais forte quanto se medisse a presença destacada na instituição da própria figura de Pedro II, que, a partir dos anos 1850, foi o promotor da produção cultural do Império.

O elemento importante que eu gostaria de destacar, e que parece ser um ponto comum que toca os autores mencionados, é que, ao se analisar a produção do conhecimento histórico formulado no Instituto Histórico como parte de um projeto nacional em curso, acaba-se igualmente por ressaltar os elementos que fazem parte da produção do conhecimento, pois tal análise chama menos a atenção para a constituição 'do que' efetivamente conheciam, e mais 'do como' aqueles homens eram capazes de conhecer algo. Como mais recentemente afirmou uma autora que pesquisava a produção biográfica dos "vultos nacionais" do instituto, "a administração da posteridade, por suas implicações sociais, produz o encontro da história com a memória, mistura os campos intelectuais e políticos" (Enders, 2000/1: 2).

Se as relações entre memória e história eram assim explicitadas no próprio papel social que assumiria o instituto – e não deixariam de repercutir os intuitos de "formação da mocidade" de Cunha Barbosa –, a existência de um lugar para os estudos etnográficos na instituição deixaria entrever uma relação ainda mais recôndita da história com o mito. Com efeito, o momento de construção das histórias nacionais era também o de afirmação da própria idéia das origens (Sussekind, 1994) cuja expressão

no processo em que se via fundar o Império do Brasil dava lugar às imagens do indígena e da natureza renovadamente elaboradas. Inserido em um plano mais geral, aquele momento replicava o da "reabilitação do mito" (Starobinski, 2001: 257) que ocorria entre Europa e América. Nele, a glorificação, por meio da literatura, de heróis e deuses, na descoberta de um tempo primitivo pleno, possibilitava a equivalência de todos os povos em suas grandezas, abrindo espaço, pois, para uma nova comunhão entre os concidadãos (Starobinski, 2001). Questão cara aos formadores da geração imediatamente posterior à Independência, a legitimação oferecida às novas nações de uma universalização de suas glórias no passado pelo mito unificaria os diferentes discursos sobre os primitivos habitantes do território do Império em seu aporte à construção da história pátria.

É esse o aspecto que eu gostaria de destacar nos discursos dos letrados que vimos acompanhando neste pequeno percurso até aqui. Eles impunham o olhar para a literatura nacional tecendo sobre ela toda a urgência de um tempo histórico a ser vivificado, cujo fundamento de equivalência ao modelo das antigas nações estava nos elementos vistos como primordiais: a paisagem brasileira e, nela, o índio. E ainda elaboravam uma costura entre a natureza e o índio que já vinha sendo traçada. Mas tal costura apareceu mais nitidamente, como afirma Antonio Candido (1993: 262), quando a paisagem brasileira se tornou o palco da manifestação de um verdadeiro "pré-romantismo franco-brasileiro", ocorrido entre 1820 e 1830, com a instalação de paragens naturais nas matas e nas florestas na Tijuca freqüentadas pelos membros da comissão artística ainda na Corte de dom João VI. Foi com a participação de Ferdinand Denis, um dos autores que abrem nosso percurso, e ainda de outros, como Théodore Taunay e Gavet et Boucher, que se consagrou a associação já tão presumida entre a natureza brasileira e o índio.

Segundo Isabel Lustosa, a grandeza territorial do país e as riquezas naturais já seriam motivos explorados na imprensa brasileira no início da década de 20 do século XIX. Constata a autora que em um jornal efêmero denominado *Brasil* o país seria apresentado como um gigante índio, cujo corpo que se estirava "do Orelana ao Prata" levantava-se para defender, como um "galhardo mancebo" que não gostava de discursos, os caminhos a serem seguidos na sua emancipação (Lustosa, 2000: 50). O período da Independência, como indica o trabalho de Lustosa, era um momento privilegiado para se verificar como a palavra 'brasileiro' – que assumia novos sentidos desde então – fazia precipitar as alusões aos

elementos da paisagem e do indígena do Brasil, vistas não só na imprensa como também nas representações festivas e nos nomes assumidos pelos que aderiam à causa independentista. Não seria demais lembrar o nome do jornal de José Bonifácio nesse período iniciante da imprensa: *Tamoyo*.

O objeto deste estudo, que concerne às formas de apresentar o índio pela instituição de letrados do Império, necessariamente toma como ponto de partida o entrelaçamento com a criação de um discurso sobre a paisagem. Portanto, abordarei a idéia de 'localidade' e me empenharei em desenvolvê-la tendo com base o que denominei de 'aprendizado da paisagem'. Acredito que foi com base em um processo no qual se engendrava o conhecimento da natureza local, e destacando-a de um território circunscrito, que se tornou possível demarcar os quadros de compreensão do objeto deste estudo – os discursos de meados do século XIX sobre os índios do Brasil.

A paisagem natural passou a servir como um suporte para que se definisse para a elite letrada o conjunto de coisas nomeáveis como nacionais. Ao mesmo tempo que se elegia a natureza do Brasil e seus representantes diretos – os índios – como emblemas nacionais, passava-se também a conhecer essa mesma natureza como um 'aprendizado material e científico' dos elementos dessa paisagem natural evocada, implicando o processo uma via de mão dupla. No interior desse processo, abriu-se a possibilidade de transformação do índio em objeto academicamente recortado pelo Instituto Histórico – objeto que se via reportado à história e à geografia do país. O aprendizado da paisagem traduzia-se, assim, em uma operação que criava, para parte dos homens letrados do Império, uma imagem da nação, ao mesmo tempo que ia formando, por seu intermédio, uma tradição.

Ao se tratar do aprendizado de uma paisagem no momento do projeto de autonomização da produção cultural brasileira, é preciso ter em conta que este seria um dos aspectos recorrentemente frisados por nossa historiografia nos debates a respeito da constituição da nação, e que havia tempos ganhava realce nas reflexões sobre as relações entre cultura, sociedade e Estado no Brasil imperial (Salles, 1996).[7] Um dos pontos bastante frisados a respeito das relações entre as instâncias do Estado e da nação no Brasil oitocentista são os desajustes em torno da idéia de nação e de uma correspondente necessidade de transpô-los partindo-se de imagens que marcassem uma coesão.

Tais desajustes diante da construção da literatura nacional já haviam sido expostos por Antonio Candido em *Formação da Literatura Brasileira* no concernente ao movimento romântico brasileiro. Nos termos postos por Flora Sussekind em *O Brasil Não É Longe Daqui*, são aqueles desajustes enunciados na própria frase que dá título ao livro, assim como em outras que os expressam, como a de Saint-Hilaire que a autora cita: "Havia um país chamado Brasil, mas absolutamente não havia brasileiros". Essa proposição, para a autora, deixava os

> desajustes à mostra, a contrapelo, imaginando-a [a frase], por exemplo, expressa por um brasileiro qualquer diante da imagem coesa, original, paradisíaca de nação que se intenta construir nas décadas seguintes à Independência sob a tutela da classe dirigente do Império.

A unidade que se pretende contrapor ao desajuste é, dessa forma, construída, nas palavras da autora,

> com a decisiva colaboração de uma prosa de ficção que, no momento mesmo em que começa a se definir com maior precisão no panorama cultural brasileiro, passa a se oferecer não propriamente como literatura, mas como mapa unificador, tratado descritivo, paisagem útil. (Sussekind, 1994: 22)

Útil porque a paisagem toma o lugar da contrafeita base de uma nação que ainda precisava ser definida. Útil, ainda, porque ela criaria quase que por si só um discurso sobre a grandeza e a unidade da nação.

Esse exercício narrativo, ainda para Flora Sussekind, teria se valido das inúmeras descrições da natureza tropical realizadas por naturalistas e outros viajantes estrangeiros que imprimiriam uma imagem-Brasil. É essa a esteira que me aventuro a percorrer ao abordar paralelamente os campos de conhecimento de onde emergia a etnografia naquele momento e o processo pelo qual se formulavam os novos sentidos para a palavra 'brasileiro'.

Ainda poderia relembrar a referência ao 'indígena' feita por Gonçalves de Magalhães em seu "Discurso". Nela, como destaquei, sobressai uma dupla abordagem sobre o primitivo habitante do território do Império: como elemento que servia para simbolizar a nova 'comunidade' nacional por meio de uma referência que já se obtinha no espaço mediante o vínculo de sua imagem com esse mesmo território; e como elemento que passava a oferecer o sentimento de comunhão no tempo a partir da reabilitação mitológica operada naquele momento. Espaço e tempo, geografia e história constituem, assim, as portas de entrada por onde os estudos

sobre os índios viriam a ganhar legitimação dentro do instituto. Por ora, no entanto – e evitando que este esboço de discussão possa ir mais longe –, tentarei me ater a essas duas referências que acenam para as áreas de conhecimento implicadas na formulação de um campo de discussão sobre os 'indígenas' na instituição do Império. É com base na sobreposição das referências geográficas e históricas a que se recorria para pensar os índios que a etnografia que se criava no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil adquire forma como um novo objeto.

Nesta parte, vou me deter no exame dos diferentes campos de conhecimento em que se formulava um recorte próprio para a etnografia.

Notas

[1] "Introdução" para o *Parnaso Brasileiro*, publicado em 1830. A edição que utilizo está em *Parnaso Brasileiro de Januário da Cunha Barbosa* (1999).

[2] Ver apresentação de Ledo Ivo em Gonçalves de Magalhães (1994a).

[3] A frase retratava as conseqüências dos fatores históricos que ocasionaram a vinda da Corte portuguesa para o Brasil.

[4] Tratava-se, assim, de demarcar as próprias filiações intelectuais no nível das nacionalidades. A questão das escolhas das filiações via nacionalidades como transparece em Magalhães e em tantos outros é, no entanto, bem mais complexa, e envolveria uma análise sobre o problema que circunda a expressão "rol das Nações Civilizadas".

[5] "Só pode um poeta chamar-se grande se ele é original, se de seu próprio Gênio recebe as inspirações."

[6] Como lembra ainda esse autor, Pereira da Silva seria outro a lhe fazer menção em seu *Parnaso Brasileiro*, de 1843.

[7] Nas referências sobre o assunto, Maria Helena Rouanet, por exemplo, lembra a bifurcação entre norte e sul que ocorria nas representações sobre a América a partir das independências, levando com ela a bifurcação dos conceitos de história/civilização, por um lado, e de natureza por outro. Trabalhos como os da própria Rouanet (1991) e de Flora Sussekind (1990) transportaram do diálogo entre história e literatura o papel do conceito/imagem/discurso sobre a natureza para o estudo da cultura oitocentista brasileira.

2

Natureza Brasílica

Corografias, Cartografias e Topografias: o território do Império do Brasil

Juntamente com os debates sobre o que seria nacional na poesia e na literatura conduzidos pelos homens de letras, a inquirição pela definição dos limites do território nacional emergia como questão freqüentemente discutida no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB). Em 1837, um dos sócios-fundadores da instituição, o marechal Raimundo José da Cunha Matos, ressentia-se da falta de conhecimentos precisos sobre as fronteiras do Império:

> nem todas as suas fronteiras externas se acham conhecidas e demarcadas: e até mesmo se ignoram os contornos de algumas Províncias internas, que não existem habitados, nem foram reconhecidos por homens que determinassem as suas situações astronômicas. (Cunha Matos, 1837: 344)

Autor de várias corografias, itinerários e mapas, Cunha Matos poderia ser visto como uma das autoridades no conhecimento geográfico do país no instituto. Militar nascido em Faro (Algarve), servira por 18 anos na Ilha de São Tomé e Príncipe e lá galgara posições até o posto de governador interino da província. Desembarcou na Bahia para participar da repressão à revolta de 1817, em Pernambuco. Em 1822, jurou

fidelidade ao imperador do Brasil e tornou-se brasileiro. Nos anos que se seguiram até a Abdicação, Cunha Matos teve participação ativa no parlamento como deputado por Goiás, província que o elegeu. No entanto, quando se afastou da vida política, assumindo a função de secretário da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, foi que passou a se dedicar à atividade das letras, publicando e reescrevendo diversas de suas obras sobre as localidades que conhecera nos domínios coloniais de um e de outro lado do Atlântico. De sua permanência na África resultaram a *Corografia Histórica das Ilhas de São Tomé e Príncipe* e o *Compêndio Histórico das Possessões de Portugal na África*. Sobre o Brasil escreveu trabalhos com base nas anotações sistemáticas sobre os trajetos que percorreu, como a *Corografia Histórica da Província de Goiás*, publicado após sua morte na revista do instituto, em 1874, a *Corografia Histórica de Minas* e o *Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão, pelas Províncias de Minas Gerais e Goiás*, respectivamente, em 1837 e 1836 (Cunha Barbosa, 1904; Rodrigues, 1963; Cunha Matos, 2004).[1]

A falta de um conhecimento geográfico mais preciso, mencionada em seu discurso, era recorrentemente debatida por todos aqueles que participavam do projeto político de afirmação da soberania do Estado brasileiro. Com efeito, a importância da questão territorial e de sua unidade, como avalia Demétrio Magnoli (1997), era concomitante ao nascimento do novo Estado imperial, formado da necessidade de congregar as elites regionais na representação de seus interesses no cenário internacional. A ruptura de 1822 indicava a demanda de uma nova legitimação para o Estado imperial recém-criado, cujo surgimento, deslocando a "fonte de legitimação do poder" anterior (Berbel, 1999: 199; Magnoli, 1997: 84), deitava-se já no recorte do espaço territorial 'herdado' da sua ex-metrópole, mantendo no novo governo o sucessor direto do trono português.

O delineamento das fronteiras do Império do Brasil e, mais que isso, o desenvolvimento dos conhecimentos geográficos para que fosse efetuado um verdadeiro esquadrinhamento do território conformariam, assim, um projeto em vias de ser realizado e que se identificava com a própria compleição da definição da nacionalidade imposta desde a emancipação (Kantor, 2004).[2] A importância desse conhecimento, portanto, seria relembrada na fala de Cunha Matos.

Por trás da necessidade de definir o território em sua extensão estava o projeto de constituição de um espaço territorial que se queria contínuo, uma unidade cuja legitimação estava inscrita na natureza.

As diversas 'corografias' – escritos que faziam a descrição das regiões, incluindo a apresentação de sua natureza física: suas serras, montanhas, rios, vales –, a inscrição dos elementos naturais e humanos presentes nesse espaço, as topografias e os dicionários geográficos eram primordiais para a configuração mental e discursiva dos letrados brasileiros sobre a unidade territorial do Império. Um exemplo eloqüente da procura por bem conhecer as regiões que compunham o ainda desconhecido Império do Brasil estava na reedição de 1833, posterior à morte do autor, Manoel Aires do Casal, da *Corographia Brasilica* (Blake, 1970; Bezerra, 1932).[3] Única obra que se conhece desse padre português – que, segundo Capistrano de Abreu, para realizá-la, além das viagens a algumas das localidades que descreveu, investigou os documentos disponíveis na Biblioteca Pública da Corte e no Arquivo Militar (Abreu, 1976) –, foi editada pela Imprensa Régia em 1817 e pode ser vista como o resultado de um esforço de conhecimento pela monarquia portuguesa do que era então o Reino do Brasil.

Algumas obras ainda expressavam essa busca por compor em um todo a imagem do território, como é o caso da edição do *Diccionario* e do *Atlas do Diccionario Geographico, Histórico e Descriptivo do Brazil*, de Milliet de Saint-Adolfe, de 1845. No *Diccionario Topographico do Império do Brasil*, de José Saturnino da Costa Pereira, cuja primeira edição era de 1834, planejava-se realizar o levantamento de todas as localidades que se conheciam; em sua folha de rosto, anunciava-se, como seu conteúdo,

> as Descripções de todas as Províncias em geral, e particularmente de cada huma de suas Cidades, Villas, Freguezias, Arraiaes, e Aldeias, bem como os Rios, Serras, Lagos, Portos, Bahias, Enseadas, etc. Com muitas Demarcações de Latitudes e Longitudes dos lugares, tiradas das mais acreditadas observações; finalmente a noticia das Nações Indígenas, assim domesticadas, como selvagens, habitantes no território Brasileiro. (Pereira, 1834)

Destaque-se aí a inserção das 'nações' indígenas na representação desse todo territorial conhecido, entre vilas, cidades e acidentes geográficos. Ao serem nomeadas e classificadas como "selvagens" ou "domesticadas", as nações passavam a representar exatamente os lugares por elas preenchidos na topografia do Império. As descrições de tais nações, entretanto, vinham na forma tradicional de conhecimento etnográfico presente nos relatos de viajantes ou nos relatórios administrativos, que descreviam hábitos, índole e uma menção ao seu estado de

civilização. No *Diccionario* encontramos vários verbetes curtos, como, por exemplo, sobre os Gamela: "nome dado a uma Nação Indigena, na Provincia do Maranhão. Habita uma porção meridional da mesma Provincia, vivendo de caça e pesca". Os Pareci, por sua vez, seriam descritos como "Nação Indigena da Provincia do Mato Grosso. Habita nos campos do mesmo nome; hoje quase domesticada".

Na profusão de nomes de inúmeras "nações" que registrava, destacava o autor em sua introdução certa configuração geral dos índios do território do Império, a despeito da constatação de algumas variedades entre elas, resultantes das índoles particulares e dos efeitos da localidade, além da "maior ou menor distancia em que se achão do estado natural". Ainda que notasse essas características peculiares, o autor salientava os aspectos que deveriam espelhar índios do Brasil como um todo. Sobre a imagem geral dos índios eram ressaltados elementos que se revestiam da longa tradição dos relatos de viagens, como a robustez, a saúde e a longevidade:

> Em geral porem os Indigenas do Brasil são corpulentos, robustos, sadios, e de vida prolongada, em ambos os sexos; não sendo raro encontrarem-se selvagens nonagenarios, quando tem escapado da sorte da guerra, ou dos desastres a que sua vida errante os expoem continuamente. (Pereira, 1834: XIV)

Acrescentava ainda que "à reserva de mui poucas Nações os Indios são geralmente cobardes, e raramente atacam à força descoberta", e que no entanto encontravam-se algumas nações verdadeiramente corajosas nas margens do Tocantins. Destacava outros aspectos gerais, como as indumentárias, as bebidas, a crença em um criador supremo, o culto aos mortos, a presença de caciques em sua organização política. Dizia também que não constatou a poligamia, e concluía as considerações sobre os índios dizendo: "Taes são os costumes que em geral se podem atribuir a todas as hordas de selvagens no Brasil: o mais é particular a cada uma delas" (Pereira, 1834: XIV).

A presença de verbetes como "Ximbuias", "Aimbores" ou "Guaicurus", ao lado de "Joaseiro" e "Xingu" no *Diccionario* interessa como primeira indicação de como talvez seja possível compreender os índios como elementos vinculados ao conhecimento do espaço territorial do Império: onde não havia o mapeamento bem elaborado, punha-se em seu lugar a descrição dos habitantes selvagens do território. Nesse traçar do conhecimento do território, do qual o *Diccionario* seria uma expressão,

era curiosamente imposto um 'lugar' de compreensão dos índios, adequando-os ao processo que buscava a definição geográfica necessária à própria identidade geopolítica do Império.

A importância dada a esse trabalho de Costa Pereira pode ser aferida pela decisão do governo imperial de distribuí-lo, em 1838, por todas as províncias do Império. No relatório anual, como ministro dos Negócios do Império, informava Francisco de Paula de Almeida e Albuquerque que o governo havia comprado 180 exemplares do *Diccionario Topographico do Brasil* e que "tem contribuido com quanto está da sua parte para que o autor obtenha os esclarecimentos necessarios á correcção, e maior desenvolvimento daquella Obra, na segunda edição que della fizer" (Francisco de Paula de Almeida e Albuquerque, 1839: 14). Não só o fato memorado no relatório aos parlamentares é por si significativo, como um outro elemento chama a atenção: já se previa uma correção do seu conteúdo, bem como a reimpressão de uma segunda edição, ponto que não deixa dúvidas sobre a necessidade de se mapear com precisão e escala mínima todo o território.

O autor, nascido na província do Rio Grande do Sul e irmão do publicista Hipólito da Costa, foi presidente da província do Mato Grosso e empenhou-se em fazer conhecer os dados relativos ao território do Império, principalmente após ser eleito membro da Comissão de Estatística, em 1827. Suas remessas de produtos naturais e de artefatos de indígenas do Mato Grosso, que seriam incorporados ao acervo do Real Museu da Corte (Lopes, 1997),[4] podem ser compreendidas como parte daquele mesmo esforço de conhecimento geográfico e da história natural do país.

Mas cabe dizer que tal esforço era coletivo. Contribuíam, além de Saturnino da Costa, outros agentes, como o diretor do museu, João Silveira Caldeira, e o ministro Estevão Ribeiro de Rezende, que enviou a proposta ao governo de se pedir às províncias a remessa de diversos objetos de história natural de cada uma de suas localidades (Lopes, 1997). Controvérsias e disputas sobre as questões geográficas fizeram parte da ambiência em que eram levados a lume os trabalhos que intentavam descrever as diversas regiões do Império, mostrando que a polêmica não deixava de ser uma forma de relacionamento entre os homens de letras. Tais polêmicas, motivadas pela "ignorância" de uns e de outros e pela malquerença evidenciada na disputa pela primazia de seu veredicto descritivo, incorporavam uma série de acusações sobre erros de informações e inexatidões. Isso fica à mostra na publicação do *Discurso Dirigido ao Instituto Histórico e*

Geográfico do Brasil..., de Antonio Ladislau Monteiro de Baena, autor do *Ensaio Corográfico* (1839), que se defendia das críticas do sócio-fundador do Instituto Histórico, José Joaquim Machado de Oliveira, dirigidas a ele e ao autor da *Corografia Paraense*, Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva (1849).

O texto de Baena havia sido publicado no Maranhão porque, segundo o reclamante, o Instituto Histórico vetara a impressão de uma carta apologética sua em 1840, com a justificativa de não querer "converter este periódico em folha de polêmicas tão desagradáveis até mesmo nos jornais políticos" (Baena, 1841: 2). As disputas entre esses homens sobre a correção dos dados ainda deixavam entrever o papel que exerciam as autoridades consideradas referências obrigatórias, como era o caso de Aires do Casal. Eleger esta ou aquela autoridade era muitas vezes a forma pela qual os debatedores tratavam de suprimir as discordâncias sobre pontos inexatos de um conhecimento geográfico que estava fora de seu alcance.

A legitimação da demarcação física do Império ia sendo respaldada por formas diferentes de trabalhos geográficos que colaboravam no acréscimo do conhecimento do território. Corografias, mapas, itinerários, memórias sobre limites e mesmo as polêmicas indicam a importância atribuída ao conhecimento do território, conhecimento que, como já visto, acabava por incluir em seu conteúdo as nações indígenas associadas ao espaço que ocupavam nos sertões ignotos. A idéia de uma unidade desse território era professada na inclusão de todos os seus elementos internos como parte de uma mesma totalidade, inclusive os índios, cujo caráter geral muitas vezes era ressaltado pela uniformidade.

A coincidência entre a extensão ocupada pelas tribos de origem tupi-guarani, falantes de uma mesma 'língua geral', e a dimensão do território nacional reforçavam a tese da unidade. Essas idéias equivaliam ao argumento de defesa dos "limites naturais" do território. Segundo Magnoli (1997: 21), a doutrina das fronteiras naturais teria surgido no século XVIII, na França iluminista, "funcionando como justificativa, *a posteriori*, dos limites do Estado nacional e princípio organizador das relações com os países vizinhos" – princípio este sustentado em uma idéia de predestinação geográfica.

Em 1839, quase como uma resposta às considerações esboçadas por Cunha Matos em 1837, foi publicada, no Instituto Histórico, a memória do visconde de São Leopoldo, "Quais são os limites naturaes, pactados e necessários ao Império do Brasil?", em que ficou claro o modo

como se cruzavam a geografia e a história como formas de conhecimento sobre a configuração territorial do Império. A história e a geografia viriam a se cruzar na instituição em várias discussões, como nas que foram encaminhadas por Duarte da Ponte Ribeiro, autor de 180 memórias sobre o problema das fronteiras, e Conrado Jacob Niemeyer, autor da *Carta do Império do Brasil*, de 1846.

Compondo a Paisagem

Embora trabalhos como os destacados anteriormente manifestassem os esforços direcionados para o conhecimento do espaço territorial, não se chegou a um consenso. As disputas e as distâncias entre os poderes locais e a política que se impunha como hegemônica no centro-sul, as rebeliões de diversas naturezas, as múltiplas identidades que não se adequavam à nova identidade política forjada e a incapacidade real de mapeamento esgarçavam o sentido geral de unidade do território brasileiro. O fato tornava premente, para os construtores do Estado imperial, a afirmação de um *continuum* espacial originado de referências materiais que permitissem representá-la.

Dessa maneira, evocar a natureza tinha força de persuasão, porque era algo que se tornava cada vez mais conhecido sob a ótica das ciências naturais, cujos dados concretos poderiam passar como insofismáveis e como elemento de relevo. A transmissão daqueles conhecimentos sobre a natureza não só indicava a riqueza de uma determinada região, tal como já entendia a filosofia econômica do século XVIII, como também reafirmava o que ela teria de valor simbólico. Nos discursos políticos e nos textos históricos, a recorrência aos elementos da natureza daquela porção da América serviria para fortalecer a idéia de unidade.

A integridade territorial, como que inscrita na própria natureza, era reforçada por afirmações como a de José da Silva Lisboa, o visconde de Cairu, em sua *História dos Principais Sucessos Políticos do Império do Brasil*, de 1826, onde está dito que o território brasileiro era uma península formada por suas condições geográficas particulares. Afirmava Cairu que

> esta Península tem a singularidade de parecer formada pela natureza de uma peça inteiriça, circunvalada de uma longa banda de recifes, de mais de mil léguas de longitude (*Histoire des troubles*

> *du Brésil, de Pierre Mariau, citado por Bernardin de Saint-Pierre. Etudes de la Nature*), extraindo-se daquelas mesmas condições naturais, uma 'fisionomia geológica' superior à Europa, contando-se ainda que aquele território mantinha a integridade desde seu descobrimento 'com a mesma Religião, Língua e Lei'. (Lisboa, 1826: 2)

O projeto político embutido nas palavras de José da Silva Lisboa mostrava-se como o herdeiro da administração colonial portuguesa de um território dado como uno e cuja procedência já contrastava com as origens das novas repúblicas americanas, nascidas sob a marca da fragmentação e da anarquia. A exaltação da natureza daquele território, cuja "fisionomia geológica" seria superior à da Europa, era uma das características de seu discurso, apoiado no conhecimento que as ciências poderiam fornecer sobre as riquezas naturais do país.

O conhecimento das riquezas naturais dos domínios coloniais revelava-se, ao longo do tempo, uma construção capaz de ganhar novos sentidos. Isto à medida que se buscava consolidar o entendimento do que seria o Estado nacional soberano após a Independência, e também enquanto aquela evocação da natureza pelos conhecimentos anteriormente expressos aparecesse como um fundamento alheio à própria intencionalidade dos defensores da unidade – como transparecia na fala de José da Silva Lisboa. Em outras palavras, foi com base em um conhecimento formulado por olhares que ultrapassavam a fronteira das identidades locais, e de que se imbuíram homens como Cairu ou José Bonifácio (Lustosa, 2000),[5] que se tornou possível discursar sobre a unidade para uma parte daqueles que passaram a se designar como "brasileiros".

Demétrio Magnoli percebe em discursos como o do visconde de Cairu o forjamento, pelo Estado imperial, do antigo mito da Ilha-Brasil, de longa vida, que era moldado no Império do Brasil paralelamente ao mito das origens que fundou o território nacional em tempo anterior à descoberta. Quando se tratava de garantir a idéia de unidade, os conhecimentos histórico e geográfico se sobrepunham: "A definição e a delimitação do território apareciam como condições essenciais para a construção da nação: assim como a tradição é a pátria no tempo, o território é a pátria no espaço" (Magnoli, 1997: 110).

Da mesma maneira que o indígena era 'lançado' no tempo para fundamentar o mito de origem, como veríamos em Gonçalves de Magalhães, a formulação de um conhecimento geográfico reforçava o mito da

unidade do território veiculado sobre o espaço ocupado pela 'nação'. A unidade territorial que agora se erguia sobre uma organização política específica tinha, nessa perspectiva, suas feições já fabricadas pela própria natureza.

Ainda segundo Magnoli, o que distinguiu o processo de formação do Estado imperial no Brasil dos processos de outros países, posto que a seu ver nas relações entre Estado e nação sempre há um elemento de "fabricação" que revela uma "precedência" do primeiro elemento em relação ao segundo, teria sido "a produção de um imaginário geográfico específico destinado a prolongar no futuro, como realidade, o mito de um território preexistente" (Magnoli, 1997: 131). Dessa maneira, a idéia de uma unidade territorial do Império garantida por limites naturalmente construídos, em uma extensão onde não haveria convulsões geológicas – nem terremotos, nem vulcões, como se afirmava na *História Geral do Brasil*, de Varnhagen –, daria suporte à manutenção da integridade do projeto político monárquico, defendido expressamente pelo IHGB.

Entretanto, ressalta-se também uma proposição distinta, já que se insiste nos elementos que formularam para alguns dos homens que falavam do território 'a possibilidade mesma' de conhecer a natureza de um conjunto que veio a se denominar Brasil como uma construção conjugada entre a realidade e o discurso. Afinal, o próprio recurso evocativo precisava nutrir-se daquele processo de aprendizagem ao qual fiz menção, o que leva a indagar tanto sobre as condições de formação dos conhecimentos sobre a natureza quanto acerca das transformações de seus significados. É preciso antes, portanto, questionar-se sobre os possíveis significados do conhecimento da natureza para os homens do Império do Brasil no momento de afirmação da soberania do Estado monárquico. Isso porque tal conhecimento, coordenado e acumulado em um 'lugar' específico, que teve seu centro na metrópole, incorporava a idéia de 'localidade' presente nas especificidades regionais para a representação em um todo, refletindo-se na grandeza e na unidade de um império. Essa evocação parece ter encontrado continuidade no momento da busca da singularidade nacional, nas formas de se perceber e de se falar dessa mesma natureza.

Trata-se, portanto, de rever aquelas evocações relativas à natureza do Brasil que reforçariam a idéia de um império como parte de um processo de transformação das experiências cognitivas sobre a natureza local, retomando, assim, as formulações que já se haviam iniciado em

um momento anterior à Independência e cuja origem se encontrava na crise do sistema colonial, quando ocorriam mudanças políticas que visaram a relevar o lugar do Brasil no interior do Império português (Maxwell, 2001).

As diretrizes políticas, que sublinhariam o papel do conhecimento da natureza em prol de seu aproveitamento como recurso prático em benefício do Estado português, davam ensejo ao desenvolvimento de um conhecimento mais sistemático dos elementos naturais do território, o que ia moldando um recorte da América mais palpável e visível. Exemplo mais conhecido, e talvez eficaz, dessa visibilidade que ganhava a natureza particular do território português na América está na viagem filosófica empreendida por Alexandre Rodrigues Ferreira entre 1783 e 1792. Além dos estudos dos terrenos próprios para o cultivo de certos produtos, realizados em regiões do Pará e do Maranhão, Rodrigues Ferreira construiu uma enorme coleção de produtos naturais que foram conservados no Museu da Ajuda em Lisboa. Estes, mais tarde, foram em grande parte roubados pelo Exército francês para o Museu de História Natural de Paris, por ocasião das invasões napoleônicas em Portugal (Vanzolini, 1996).

Mas o aprendizado da paisagem do Brasil deve também ser lido à luz das contribuições de vários historiadores que se questionaram sobre a emergência de uma especificidade Brasil, atada às diferentes e por vezes contraditórias identidades que se criariam posteriormente sob a designação 'brasileiro'.

Para Sérgio Buarque de Holanda, olhar a especificidade local, que mais tarde contraporia as regiões coloniais à metrópole, incluiu primeiramente uma ocorrência mais ampla, um deslocamento do topônimo 'América' e da designação 'americanos' para a alusão à diferença destes últimos em relação às metrópoles. Quando Basílio da Gama referia-se a si mesmo como americano, para marcar sua condição de "filho de um mundo novo e inaugural", a atitude ainda era pouco comum nas Américas (Holanda, 1979: 335).[6] O historiador sugere uma coincidência no uso dos vocábulos 'América' e 'americanos' – este último usado para designar os grupos locais nascidos em solo americano, em contraposição aos metropolitanos – com o processo de emancipação das colônias em associação ao nacionalismo. Segundo Sérgio Buarque, os termos 'América' e 'americanos' seriam vulgarizados nas colônias inglesas somente a partir de 1760, após a captura de Quebec dos franceses, e nas colônias espanholas ainda mais tardiamente, após 1789. Em outro momento o historiador,

assinalando o problema da formação nacional no mundo da América portuguesa, notava que a questão ganharia relevo com a apropriação da imagem do índio, intento que se realizava como ato contínuo a esse mesmo percurso de surgimento dos usos diferenciados dos vocábulos 'América' e 'americanos' em todas as colônias do continente. Diz o autor em *Visão do Paraíso*:

> A exaltação do antigo natural da terra só há de surgir, verdadeiramente, entre autores de língua portuguesa, e já então por efeito de influências estranhas e eruditas, no Brasil do século XVIII. De uma época em que, tendo cessado de corresponder para a maioria daqueles autores a uma realidade atual, o índio já estava apto, por isso, a converter-se em uma idealidade e em um símbolo: o símbolo de que se hão de valer depois os luso-brasileiros para se oporem aos portugueses da Europa. (Holanda, 1994: 314)

Entretanto, se a leitura apressada dessa afirmação de Sérgio Buarque podia levar a uma perspectiva de continuidade entre os árcades e os românticos do século XIX, como se os primeiros fossem seus precursores, havia que se atentar para a vigência de valores políticos e culturais bastante distintos em um e em outro momento. Ao contrário, essa continuidade foi uma construção da geração romântica, quando retomou sua leitura da poesia de Basílio da Gama, por exemplo. Ivan Teixeira pretendeu rever essa postura dos românticos ratificada posteriormente pela crítica de inclinação nacionalista. Para aquele autor, *O Uraguay* é menos uma epopéia brasílica do que um encômio alegórico, elaborado no contexto do mecenato pombalino:

> Como que seqüestrado do Neoclassicismo pelos românticos, *O Uraguay* foi lido e muitas vezes editado pelo prisma da sensibilidade do Oitocentos, profundamente marcada pelo sentimento nacionalista e pelo repúdio aos temas e formas que lembrassem os vínculos políticos do Brasil com Portugal. Esse é o sentido pelo qual o presente ensaio considera que a apropriação romântica do poema transformou o secundário em principal, e o principal em secundário, pois, na época da publicação, o elogio a Pombal e ao desempenho de seu emissário no Brasil contava mais do que a valentia ou o colorido dos índios na defesa da terra. (Teixeira, 1999: 521)

O interessante nessa avaliação de Ivan Teixeira é o movimento de transformação operado pelos românticos na imagem do índio. E assim como acontecia com essa imagem, é possível constatar o mesmo deslocamento

nos discursos sobre a natureza do país. Pode-se dizer que esses discursos ganharam relevância específica no contexto da ruptura política, reforçando uma continuidade entre a sistematização do conhecimento da natureza encetada no século XVIII e as antigas imagens edênicas da natureza da América. O velho mito do Paraíso Terreal constituir-se-ia, assim, em uma das facetas do novo mito fundador (Chauí, 2004), e o índio, como elemento que integra essa natureza, ganharia um novo estatuto, requerido pela geração romântica na busca da definição da nacionalidade.

Nesse movimento é que se processava o deslocamento que Teixeira observa em relação ao *Uraguay*, como se o cenário, o pano de fundo, que era o índio-natureza, então se transformasse no personagem principal. Essa ação simbólica dos românticos não se fundamentou sem um mito que a antecedeu, localizado na associação entre a natureza da América e a 'visão do paraíso'. Isso significa dizer que a mudança no foco das lentes voltadas para a natureza e o índio, e os transformava nos personagens principais em que se ocultava aquele coletivo dos românticos – o nós – também se desdobrava na reapropriação da imagem dos índios criada no continente europeu. Dela se alimentaram as diferentes utopias ao longo da época moderna, como as estudadas por Afonso Arinos de Mello Franco (2000). Mas tal ação dos românticos brasileiros acabava por inserir na imagem do índio uma nova indagação, até então não problemática, porque não envolvida em uma identidade de tipo nacional. Dada a sua significação para a representação da nacionalidade, seria necessário estabelecer um modo de entendimento, um campo de estudo para a compreensão do índio em sua especificidade: a etnografia.

O que por ora observarei é o processo de conhecimento acumulado sobre a natureza do país, em que estava implicado ressaltar igualmente o indígena como 'objeto' de tal conhecimento. Um passo nessa direção pode aqui ser dado pela investigação dos conceitos de localidade e de todo da natureza.

Paisagem Local e o Todo

Como eu havia sugerido, a compreensão dos elementos de uma dada localidade como integrantes de uma mesma paisagem, que imprimiria a cada região sua especificidade, era algo que já vinha sendo elaborado pelo governo português durante o século XVIII. E tal forma de ler uma região

seria uma construção feita sobre o aglomerado de informações, mais destacadamente pela atuação dos viajantes naturalistas na exploração do território. Além dos naturalistas, uma série de outros indivíduos de diferentes formações compunha aquela rede, como engenheiros-cartógrafos, altos funcionários do governo, administradores locais, militares, médicos e cirurgiões que contribuíam para fornecer um conhecimento global das colônias portuguesas (Domingues, 2001). Os entrecruzamentos daquelas informações, fornecidas por atores heterogêneos, compunham um tipo de saber que vinculava a administração a um conhecimento científico da natureza, de forma que poderiam ser realizadas trocas entre administradores e naturalistas, como descreveu Ângela Domingues. No que concernia ao conhecimento dos domínios africanos, a autora nota que

> na década de 1780, o naturalista João da Silva Feijó enviava à Secretaria do Estado da Marinha e Negócios Ultramarinos dois mapas estatísticos relativos aos habitantes e às produções da ilha Brava, enquanto que um Catálogo de árvores, arbustos e arbustos silvestres que se dão naturalmente nas ilhas do Cabo Verde era remetido pelo governador de Cabo Verde a Domingos Vandelli, diretor do Real Gabinete de História Natural e Jardim Botânico da Ajuda. (Domingues, 2001: 825)

Esse conhecimento, produzido em conjunto por administradores, viajantes e naturalistas, ia sendo aos poucos incorporado às coleções dos museus e aos jardins botânicos, assim como aos anais da Academia das Ciências de Lisboa, em memórias, pranchas de desenhos e mapas cartográficos. Assim, fixação dos dados sobre as diferentes localidades das possessões lusas ia sendo feita.

A investigação dos domínios ultramarinos, com base na orientação dada pela história natural, ganhou impulso com a fundação da Academia das Ciências de Lisboa. Tal orientação favoreceu o destaque dado ao Brasil pela metrópole, revelando os contornos de especificidade que ganhava sua natureza, numa clara tentativa administrativa de reforçar as relações entre a parte americana do Império luso e Portugal. Iara Lis Schiavanatto afirma a existência de uma forte relação – de "coerência e pertinência" – entre a formação dos letrados 'luso-brasileiros' e aquela especificidade que adquiriria a natureza brasileira. Isso foi verificado pelos relatos e pelas memórias que descreviam as localidades brasileiras exploradas pelos naturalistas. Segundo a autora,

A descrição de um lugar vinha acompanhada de uma série de atributos, cores, formas, linhas, contraste perante a luz do sol, ao cair da tarde, sob o céu estrelado. Por meio desses dispositivos, ia-se dispersa e pontualmente redefinindo o Brasil, edificando um caráter único e totalizante. Por isso, cada vez mais, as viagens filosóficas transformaram-se num empreendimento do Estado a fim de apreender e entender em sua completude este território brasileiro, suas gentes, fauna e flora, almejando descobrir uma totalidade e especificidade no novo mundo. Dessas várias práticas de produção, circulação, divulgação e recepção de uma noção de natureza informada por instituições letradas e um debate acerca da história natural emerge uma redefinição de natureza de certas localidades, que aos poucos foram sendo (res)semantizadas como 'brasílica' (*sic*). (Schiavanatto, 2003: 614)

Acrescente-se que, ao lado dessa crescente consciência da localidade, havia ainda dois pontos interconexos ligados ao desenvolvimento das práticas de conhecimento dos viajantes naturalistas. Em primeiro lugar, era possível atribuir o impulso da localidade ao surgimento de um novo tipo de especialização na formação dos naturalistas, o qual separava os cientistas de gabinete dos cientistas viajantes. A necessidade de se descrever a paisagem local – o ato de observar – pode ser relacionada com o desenvolvimento de métodos próprios de investigação *in loco*. Em segundo, ligavam-se a esse novo olhar as transformações ocorridas no próprio campo de conhecimento das ciências naturais, pela emergência de uma compreensão global dos seres da natureza e da localidade, como era o caso, na área da geografia, das plantas de Humboldt (Drouin, 1991).[7]

Embora a colônia portuguesa da América ainda estivesse fechada para as explorações estrangeiras, desde a segunda metade do Setecentos acresciam-se as informações sobre os domínios ultramarinos portugueses mediante a constante remessa de produtos naturais e relatos para o melhor conhecimento do território. No fim do século, com a entrada de dom Rodrigo de Sousa Coutinho na Secretaria da Marinha e Ultramar, em 1795, o governo tinha como diretriz a modernização do Império luso, dando ênfase à difusão de conhecimentos técnicos nas regiões ultramarinas, em particular na América. Desde o programa de reformas de dom Rodrigo de Sousa Coutinho, para incorporar as elites letradas do continente americano, essa construção de conhecimentos sobre a natureza local redefinia igualmente o que seria para elas o vasto território brasílico:

> Aos poucos, ia-se erigindo um conhecimento angulado na especificidade da natureza nas localidades, Minas, Pernambuco, Rio, São Paulo, Bahia, Maranhão, partes do Brasil, que também se difundia por meio dos textos remetidos pela coroa, das estampas, riscos e das tantas sementes a serem testadas. Instaurava-se, para a compreensão contemporânea, uma espécie de curiosa enciclopédia sobre o Brasil, com textos que tentavam tecnicamente utilizar a natureza de forma rentável, como uma série de estampas e riscos que buscavam retratá-la guiados por um olhar catalogador que visava tornar um objeto específico inteligível para outros leitores longínquos. Ao empreender e montar uma imensa coleção sobre a natureza nas diversas partes do império, criava-se um gabinete ideal e idealizado do naturalista, que reunia toda uma natureza dispersa e díspar num acervo físico e mental, num museu que desejava sintetizá-la e torná-la, simultaneamente, visível e conhecida. (Schiavanatto, 2003: 612)

Como parte daquele programa político de dom Rodrigo, que teria por projeto articular os interesses metropolitanos com os das elites da colônia, merece atenção o impulso dado à divulgação de obras científicas de portugueses e de brasileiros. Essas obras foram editadas pelo brasileiro frei Mariano da Conceição Veloso, cujo auge da produção editorial coincidiu com a formação da Casa Literária do Arco do Cego, de onde saíram mais de oitenta obras em três anos, entre 1799 e 1801. Como avisa o autor de um recente artigo sobre o Arco do Cego no contexto da política cultural de dom Rodrigo, o problema está em se conhecer a recepção, no Brasil, daquelas obras que, aparentemente, tiveram um sucesso bastante limitado (Wegner, 2004).[8]

Ainda que cheio de percalços, o projeto de Conceição Veloso de divulgação científica, que se desenvolvia sob uma política maior, deixava entrever alguns resultados em capitanias como a de Pernambuco. Embora seja difícil rastrear o grau de recepção das obras da Casa Literária do Arco do Cego por um público leitor no Brasil, é possível ao menos destacar que a existência de uma política favorável ao uso de recursos técnicos para o aproveitamento das regiões de cultivo traria como conseqüência uma produção de conhecimento que seria reapropriada no tempo, contribuindo posteriormente para um maior alcance daquela produção. Essa política sedimentava-se em Portugal pela idéia setecentista de que as artes e as ciências mostravam as possibilidades infinitas do *Homo faber*, impondo a aplicação do saber para seu benefício e do mundo (Ehrard, 1994).[9]

No início do século XIX, no Brasil, algumas imagens da natureza brasílica já haviam sido divulgadas nas diversas obras publicadas sobre história natural, cuja importância para os governos se media pela abrangência dos ramos e da utilidade desse campo do saber, principalmente o ramo da botânica, que dizia respeito às aplicações na medicina, na agricultura e nas artes. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva (1978: 146),

> A história natural, ciência eminentemente prática, era das que ocupavam mais demoradamente a atenção oficial, bastando para isso atentar na correspondência que a corte do Rio de Janeiro mantinha com as várias capitanias, quer sobre a criação de jardins botânicos, quer sobre ensaios e memórias referentes a determinadas plantas como o cravo, a amoreira, o linho-cânhamo, etc. Pode dizer-se que, nessa época, a história natural impregnava toda a prática política, infiltrava-se em todas as medidas governamentais.

Um exemplo dessa atenção voltada para a história natural nas primeiras décadas do século XIX está no incentivo dado pela Fazenda Real que consistia em cobrir todas as despesas daqueles que se empenhassem em "alguma exploração botânica no interior do continente" (Silva, 1978: 143).[10] Outros exemplos ainda podem ser mencionados, como o estabelecimento do Jardim Botânico e a fundação da cadeira de botânica e agricultura na Corte, ministrada por frei Leandro do Sacramento.

Um outro exemplo da continuação no tempo da divulgação das imagens de uma natureza 'brasílica' está na republicação dos trabalhos da Academia das Ciências de Lisboa e da própria Tipografia do Arco do Cego no periódico *O Patriota*, que circulou no Rio de Janeiro em 1813 e 1814. O jornal *O Patriota* publicou diversas memórias de história natural e de ciências aplicadas, além de relatos de viagens que deveriam mostrar-se úteis e instrutivos aos leitores. Entre outros trabalhos da academia que foram reeditados no jornal havia a memória de Manuel Arruda da Câmara sobre a cultura do algodão, os relatos de viagem de João da Silva Feijó e de Joaquim José da Silva, em suas "Noticias sobre Cabo Negro...".

A leitura de tais publicações permite entender como certas imagens de regiões distantes da América portuguesa podiam chegar até os leitores, como a *Descrição Geográfica da Capitania do Mato Grosso*, feita em 1797 pelo sargento-mor Ricardo Franco de Almeida Serra e reeditada em 1813. Ou, ainda, perceber que se disponibilizavam aos leitores as imagens da formação de um aldeamento de índios Macamecrã, como na "Noticia das novas povoações de S. Pedro de Alcantara, e S. Fernando, civilisação da

nação Macamecram; estrada para o Pará".[11] Nas páginas de *O Patriota* ganhavam projeção as diversas "nações" indígenas, habitantes dos sertões, como se vê, por exemplo, na "Memoria sobre o descobrimento, governo, população e cousas mais notaveis da capitania de Goyaz".[12] Ali se dava destaque às "nações selvagens" da capitania, como os Caiapó, que já residiam em algumas aldeias, e dos quais se dizia possuírem "alguns ritos judaicos"; os Chavante, que eram cruéis e roubadores, andando dispersos entre os rios Araguaia e Tocantins; além de outras mais conhecidas, como a dos "Canoeiros", os Apinagé, os Capepuxi, considerados indolentes, os Cherente, os Temembé, considerados pacíficos, ou os Tapirapé.

As capitanias ganhavam contornos mais precisos com as descrições de rios, terras e atividades humanas, incorporando-se a elas a história de seu descobrimento, como na "Memoria historica e geographica da descoberta das Minas extrahida de manuscritos de Claudio Manoel da Costa". Destacavam-se nas observações realizadas a fertilidade ou a riqueza natural de cada lugar encontrado, listando-se suas características específicas, como no itinerário de um autor anônimo que seguia da capitania de São Paulo à vila de Cuiabá. As riquezas naturais da região eram nesse relato minuciosamente descritas, de modo a ressaltar paralelamente seu aproveitamento humano por meio das atividades dos habitantes. Esse direcionamento descritivo e ao mesmo tempo utilitário do local é acompanhado pela inquirição exigida na história natural, mediante a precisão e a classificação, ainda que o autor-viajante não seja dela um especialista:

> O rio Tieté, que se diz ter 180 a 200 léguas de curso, tem a sua origem nas serranias da costa do mar, entre as Vilas de Santos e S. Sebastião. As suas margens são compostas de frondosos e espessos matos, que produzem varias espécies de frutas silvestres, e palmitos, de que se utilizam os navegantes. Entre as árvores frutíferas é digna de nota a que produz a fruta chamada Jatahy, que não sabemos classificar, mas cuja casca é de tal grossura, que os gentios e sertanejos dela fabricam canoas, em que navegam. Do seu lenho, por ser mui sólido, e de muita duração, se servem os moradores com vantagem para a fábrica de seus Engenhos de açúcar; e da resina, que com profusão destilam as suas raízes, se utilizam os Índios para as suas luzes, e para vários enfeites, que usam trazer nas orelhas e beiços, preparando-a para este último fim de maneira, que muito se assemelha ao verdadeiro alambre. Estes bosques são todos povoados de grande quantidade de caças, e de inumerável variedade de aves. O rio é também fertilíssimo de ótimos pescados,

> entre os quais há algumas espécies de tal grandeza, que pesam depois de secos arroba e meia. (*O Patriota*, n. 5, maio 1813, p. 55)

Segundo esse relato, os habitantes das redondezas das vilas de Porto Feliz, Sorocaba e Itu faziam grandes excursões de mais de seis dias para irem pescar naquele rio e vender os peixes aos moradores. Em outro artigo chamado "Mapa das plantas do Brasil, suas virtudes, e lugares em que florescem. Extraído de ofícios de vários médicos e cirurgiões", ficava-se conhecendo, como num manual aplicado em lista da flora brasileira, os nomes vulgares das plantas, seus usos e o lugar do Brasil de onde provinha a espécie. Era possível também saber que se aperfeiçoavam os caminhos para o Pará quando se relatava o estabelecimento das povoações de São Pedro de Alcântara e São Fernando.

A emergência da noção de localidades, que podia ser percebida na revista *O Patriota*, ocorria em um contexto também específico, em que já era possível a divulgação daquelas imagens que abrangiam o todo do Estado do Brasil após a transmigração da Corte para o Rio de Janeiro. Para compreender esse ambiente, tomei como referência importante o processo chamado por Maria Odila da Silva Dias (1972) de "interiorização da Metrópole". Na série de conhecimentos teóricos e práticos que configurariam aquilo que chamo de aprendizado da paisagem, criavam-se concretamente as condições para que se pudesse apresentar a natureza do país de uma forma mais abrangente e em conjunto com a expressão de um pertencimento.

Esse pertencimento – ou aquilo que já separa o que é de 'dentro' do que é de 'fora' e inclui na idéia de 'pátria' uma referência que se amplia para além de um espaço concreto de vivência de recorte regional – seria em parte uma "herança" (Mattos, 2005) legada pela administração portuguesa. Tal maneira de perceber o 'todo' do Brasil pode ser avaliada pela leitura de um artigo publicado em 1813 em *O Patriota*, intitulado "Exame de algumas passagens de um moderno viajante ao Brazil, e refutação de seus erros mais grosseiros, por um brazileiro". Nele, o dito brasileiro ensaiava uma crítica à obra do inglês Andrew Grant, a qual tornava públicos, erroneamente, segundo ele, os "costumes, que não conheceu", mostrando-se "tão ignorante no physico, como no moral do Brazil". Apesar de ser um conhecedor da história natural, dizia o autor do artigo que o estrangeiro teria se deixado levar pelas "aparências grosseiras", por pequenas amostras de produtos naturais e, tendo avistado somente em um ligeiro trajeto pessoas "talvez da última ralé", ou tendo conhecido apenas uma cidade

ou uma vila, gabava-se "de conhecer os costumes até do todo dos habitantes" (*O Patriota*, 1813). Os erros ainda mais absurdos eram aqueles que se referiam à geografia do país. Equívocos imperdoáveis de um viajante moderno que, escrevendo em 1809, dividia o Brasil em 14 províncias, criando uma capitania de Tamaracá e Seregipe – uma "ficção poética". Afinal, disse o "brasileiro",

> Todos sabem que as capitanias do Brasil são ou generaes ou simplices, as primeiras são Pará, Maranhão, Pernambuco, Bahia e Rio Grande do Sul na beira mar; e no interior Mato Grosso, Minas Geraes, Goyaz, e S. Paulo. As segundas são Ceará, Piauhi, Parahiba, Espírito Santo, S. Catarina, Rio Grande do Norte, às quais se ajuntarão Seregipe d'El Rei, e S. Sebastião. (*O Patriota*, 1813)

Pode-se então dizer que por certas publicações se tornava disponível, pelo menos a um público leitor específico, a informação dos conteúdos de um território recortado da América, e que, não obstante a observação de Horace Say feita pouco depois, em 1815, de que o nome do Brasil era "a designação genérica das possessões portuguesas na América do Sul, mas que não existia, por assim dizer, unidade brasileira" (*apud* Holanda, 1976: 15), para aquele 'brasileiro' era possível emendar uma 'unidade' soletrando as capitanias como as letras do alfabeto em uma cartilha. Não seria ainda desprovido de algum significado o autor se assinar como 'brasileiro' ao defender contra os ditos do estrangeiro aquela porção da América, em vez de se dizer 'paulista', 'fluminense' ou 'baiano', modos ainda correntes para se fazer alusão à sua 'pátria', como ficava estampado nos manifestos dos deputados das províncias brasileiras que participaram das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, escritas em Falmouth e relatados pelo *Correio Braziliense* (Jancsò & Pimenta, 1999).

Aliás, para o próprio editor do *Correio*, Hipólito José da Costa, a designação 'brasileiro', por sua terminação em 'eiro' – assim como sapateiro ou ferreiro – não se ajustava tão bem à designação de pertencimento a uma pátria, pois indicava muito mais uma ocupação do que a naturalidade, que para ele deveria ser 'brasiliense' (Costa, 2001).[13] Em todo o caso, o autor do artigo de *O Patriota*, mediante o uso da palavra 'brasileiro', assumia em seu discurso uma identidade que se apresentava sobretudo em oposição ao estrangeiro europeu, agregando ainda um ponto de vista derivado do lugar de onde escrevia – o Rio de Janeiro –, na condição

agora de sede do Império português. Essa posição assumida pelo Rio de Janeiro parecia também ser a condição para que ali se desenvolvesse um olhar sobre o território que agrupava como um todo as partes concernentes ao recorte 'Brasil'.

Mas para fazer alusão a esse recorte, durante muito tempo ainda foi utilizada a palavra 'América', topônimo que, como se disse antes, teve a sua representação na imagem do próprio índio, forjada principalmente na "massa de poemas, romances, dramas, tratados" saída do Velho Mundo, já em fins do século XVIII (Campos, 2003: 52). Para o período que abordarei, foi a imagem de contraste ou diferença entre Europa e América que ganhou relevância na evocação do índio. Já no mundo colonial, a imagem do índio, usada como referência ao Novo Mundo, esteve presente nas alegorias das festas públicas, em carros e em fantasias, nos desfiles por cidades, vilas e arraiais. Assim ocorria no século XVIII, no caso do *Uraguay*, como notou Ivan Teixeira, quando se preservava a manipulação das imagens e a tematização do índio para com elas marcar um 'cenário' – "o suporte para o elogio" ao seu mecenas e verdadeira figura central, o marquês de Pombal (Teixeira, 1999: 521) –, o qual, por ser 'diferente' do europeu, agregava as possibilidades de um renovado emprego em outro contexto.

Museu Real

Após a transmigração da Corte, o estabelecimento das instituições ligadas aos saberes da natureza e da geografia auxiliou na ampliação das referências sobre o território português na América, estreitando os vínculos entre o conhecimento sobre seus contornos e a produção de conhecimentos aplicados. A criação do Real Horto Botânico (1808), do Museu Real (1818) ou, ainda, da Academia Real Militar (1810) cumpria o papel de institucionalizar campos ligados ao conhecimento da natureza (Dantes, 2001; Figueirôa, 1997). O funcionamento do Museu Real concretizaria um espaço em que se disponibilizaria – ainda que para um público restrito – o conhecimento da natureza do Brasil.

A *Instrução para os Viajantes e Empregados nas Colônias sobre a Maneira de Colher, Conservar, e Remeter os Objetos de História Natural*, editada pela Impressão Régia em 1819, atentava para aquela particularidade da natureza brasílica na qual existiam abelhas cujas espécies e

mel "só aqui se encontram"; além de animais muito diferentes daqueles do Velho Continente, como os tamanduás (papa-formigas) sem dentes, e as plantas, como as infinitas espécies de orquídeas. A *Instrução...* ordenava aos viajantes que coletassem os produtos de cada uma das regiões do Brasil tendo em vista o interesse que aquelas peculiaridades da natureza despertavam: "A experiência tem mostrado, que há Produtos de cada um dos três Reinos da Natureza, exclusivos de certas capitanias e paragens do Brasil". O texto baseava-se em uma instrução francesa feita para viajantes que iriam explorar terrenos para a coleta de objetos de história natural, traduzida com o intuito de ver prosperarem a coleção e os estudos dos produtos naturais no Brasil. Além dos produtos da fauna, da flora e dos minerais, a *Instrução para os Viajantes...* (1819: IV) também sublinhava o interesse acerca dos homens daquelas circunscrições do mundo:

> os indígenos (*sic*) do Brasil tem alguma diferença no físico, e mui grande no moral, dos das outras partes do Mundo. Ao descobrimento do Brasil eram mais de cem Nações, que havia entre os dois Rios das Amazonas e da Prata. Em muitas partes do Interior tem-se conservado fielmente o caráter primitivo de seus habitantes, porque ainda ali não chegou a civilização européia.

As descrições e as classificações das produções naturais deveriam incorporar ainda os dados sobre a 'população' local, em seus usos e costumes e em uma estatística populacional. A população era compreendida como integrante daquela paisagem natural no que a caracterizava e no que a modificava por sua ação sobre essa mesma natureza. Na passagem citada, a referência aos habitantes do Brasil parece restringir-se aos índios brasileiros, cujas características peculiares contrastavam com os hábitos e os costumes dos habitantes das áreas setentrionais, provando ser útil a coleta de tais informações para a história natural.

É de algum interesse retomar o que a *Instrução...* dizia a respeito da natureza desta parte do mundo, como que plenamente legitimada para a exploração naturalista, ao reiterar virtudes particulares e benignas de seu clima e solo. Mesmo a zona tórrida amazônica era vista de forma a expulsar definitivamente as antigas crenças sobre sua mortalidade, ao se argumentar que os calores ali eram reduzidos pela umidade natural das margens pantanosas do rio, e que, "subindo nos rios para as suas fontes, encontram-se planícies elevadas, vales férteis, que gozam de um clima sadio, e temperado". Repetia-se ali o antigo 'tópico' da temperança climática do Novo Mundo que, na análise magistral de Sérgio

Buarque de Holanda (1994), teria suas origens no argumento do *non ibi frigus, non aestus* [lá não é frio nem calor], de Lactâncio, o qual teria se espraiado pela Idade Média e Renascença em reminiscências das visões do paraíso terreal.

Embora se distinguissem regiões climáticas no Brasil, como um clima mais frio ao sul, e se atestassem lugares menos salubres, como os grandes bosques pantanosos que emanavam um ar doentio, estes ainda poderiam ser corrigidos pelo cheiro balsâmico de uma diversidade de aromas, sendo a maioria das partes do Brasil descrita como fértil e de clima ameno. Certas regiões se encontravam sempre cobertas de flores; nelas, a "abundância dos orvalhos, a sombra dos bosques, e a frescura deliciosa das noites, fazem uma primavera perpétua" (*Instrução...*, 1819: VII). A natureza brasileira deveria ali ser vista em duas dimensões que, juntas, caracterizavam os relatos de viagem do Iluminismo tardio: aquela benignidade referida, de uma natureza na maior parte do tempo florescente, encontrava uma imagem idealizada; e a forma como deveria ser feita a coleta de informações assegurava, pelo conhecimento racionalizado, as exigências metodológicas da história natural, de maneira que a produção textual da *Instrução...* forneceria o tráfego mútuo e ainda não interdito entre a utopia e o pragmatismo (Kury, 2001).

Margaret Lopes analisou esse documento como uma espécie de ideal de funcionamento do Museu Real da Corte durante os seus primeiros 25 anos de existência. A publicação da *Instrução...* foi resultado de uma política que previa a viabilização do mesmo museu, o qual manteve a dupla função de ser um museu metropolitano receptor dos produtos de outras regiões brasileiras e um museu 'local' e provedor para os europeus, por conter "os produtos locais 'únicos' desta parte do mundo" (Lopes, 1997: 60). A *Instrução...* distribuía a tarefa de coletar as amostras de produtos da natureza local para as diversas capitanias do Império segundo um critério de ordenação em que seria possível 'caminhar' pelos objetos naturais sem a necessidade de ser deles um especialista. Tal diretriz que ordenava a natureza do Brasil a partir de um centro, que era o Museu da Corte, impunha também que este fosse o difusor de um método de coleta daqueles mesmos produtos, como era expresso na *Instrução...* Propunha-se ali que se criasse em cada capitania "um Gabinete de História Natural com todos os produtos de sua Capitania somente", e que cada exemplar deveria ter um idêntico que deveria ser remetido ao Museu do Rio de Janeiro:

> Que os Governadores, Ministros, ou Câmaras arranjassem pela primeira vez duas Coleções completas de todos os produtos, que encontrassem cada um em sua Capitania; e que marcassem com o mesmo número os Produtos irmãos nas duas Coleções, das quais remetessem um para o Museu do Rio de Janeiro, e arranjassem a outra no seu Museu particular. (*Instrução para os Viajantes...*, 1819: IX)

Essa medida, que procurava incentivar as trocas de informações entre as diversas capitanias, transformou-se em uma política que foi adotada depois da Independência em relação aos presidentes das províncias. Isso possibilitaria a viabilização da expansão do conhecimento sobre certas regiões do Brasil, ao mesmo tempo que submetia as informações e os materiais coletados a um ordenamento que caracterizava uma relação polarizada entre o Museu da Corte e as demais localidades.

Assim, conforme explica Margaret Lopes (1997: 46),

> ao Museu do Rio cabia, uma vez recebidos os produtos, organizar um catálogo que servisse de inventário geral, reproduzindo os mesmos números e informações que as amostras possuíssem nos armários. Conforme a 'Instrução', este havia sido o método utilizado pelo Dr. Manuel José Barjona para sozinho e em pouco tempo organizar o Museu da Universidade de Coimbra; onde com o catálogo na mão se achava, a qualquer momento, qualquer produto que houvesse no museu, e, até sem mestre, podia-se aprender Zoologia e Mineralogia. Uma vez elaborado o catálogo, este seria remetido para as províncias que disporiam de catálogo semelhante.

Daquele ordenamento dos produtos naturais do museu se depreenderia uma relação com a organização do espaço territorial de todo o globo que, partindo do local referente ao território do Brasil, passaria pelas demais possessões lusas até alcançarem todo o mundo:

> Por esta forma teríamos arranjado o nosso Museu Geral Brazílico, e tomado as necessárias medidas para que, sem repetição supérflua de remessas, ele se fosse constantemente enriquecendo com os novos Produtos que se fossem descobrindo no mesmo Brasil: mas é necessário toma-las também para que no Museu do Rio de Janeiro haja os Produtos naturais de todas as nossas Ilhas, Possessões d'Ásia e África, do Reino de Portugal, e finalmente de todo o Mundo. (*Instrução para os Viajantes...*, 1819: X-XI)

O museu, em um processo de ordenamento e decodificação dos elementos naturais de uma dada localidade, trataria de expressar, de

acordo com as classificações da história natural, aquela natureza para os visitantes e os estudiosos. Os produtos ali expostos seriam, assim, a reapresentação ordenada da configuração natural dos objetos de um lugar dentro de um quadro abrangente, de modo que serviriam como uma forma de apreender a localidade para aqueles que não realizavam a viagem fisicamente.

A ligação entre as diferentes regiões do Brasil a um centro existente na Corte que disponibilizava o conhecimento sobre elas poderia ser, assim, um outro aspecto dessa estrutura implantada no museu a partir da *Instrução...*, que previa políticas de incentivo à disseminação da história natural. Além do museu, outras instituições como o Real Horto também corroborariam esse mesmo intuito, que implicava o conhecimento das regiões mediante seus produtos vegetais, integrando-os em um mesmo espaço. A reprodução de tal modelo de disseminação das instituições para o conhecimento de cada localidade, que no fim tinha como valor a universalização do conhecimento dos objetos naturais, pode ser observada na política de criação de hortos botânicos nas províncias depois da Independência. Em Cuiabá foi feito o registro, em 1825, do projeto de instalação de um jardim botânico. O ofício que registrava o local para o estabelecimento do jardim esclarecia ainda que lá seriam cultivadas

> Todas as plantas indigenas e exoticas, que parecem uteis, e donde forneçam aos Agricultores as sementes com as noções necessarias sobre a respectiva cultura e metodos de preparar os frutos; devendo tão somente ser empregados naqueles trabalhos os Indios indigenas que pela Junta da Fazenda receberão um salario proporcionado, com a exclusão dos escravos, salvo se para isso forem gratuitamente oferecidos por seus senhores. (Estevão Ribeiro de Rezende, 1825)

A aplicação da mão-de-obra indígena para essas tarefas é bastante significativa, pois garantiria o conhecimento das plantas locais. Em 1827, o presidente Saturnino da Costa Pereira pedia que se organizasse uma expedição para a coleta, entre os índios, de informações a respeito de plantas locais, sobre a "maneira com que por meio delas [as plantas] os índios habitantes das margens do Guaporé e Madeira formam a massa denominada 'Guaraná'".[14]

No estoque do museu, e entre os produtos naturais que recebiam uma determinada ordem e classificação, incluíam-se os artefatos indígenas, como que também inscritos nessa mesma natureza local. Jean-Baptiste

Debret, por exemplo, utilizou os objetos existentes no museu como modelo para a pintura de suas pranchas sobre os costumes indígenas. Entretanto é de se notar que, se os objetos indígenas coletados tinham sua direta remissão à natureza, sendo ligados aos assuntos da história natural, eles pertenciam às seções de numismática, artes liberais, arqueologia e costumes das nações antigas e modernas do museu (Castro Faria, 1949),[15] o que deixa entrever que os índios estavam vinculados às curiosidades etnográficas e arqueológicas.

Segundo Ladislau Netto, que fora diretor do museu em 1870, a relação dos objetos da seção de numismática e artes liberais dos povos antigos e modernos incluía, em 1838, 464 medalhas antigas, trinta da Idade Média, 160 modernas e 442 moedas diversas. Havia também quadros, instrumentos de física e química e modelos de máquinas industriais. Das antiguidades, o museu possuía as "egipcíacas": cinco múmias humanas, três múmias de animais, 53 ídolos, três ânforas, oito canopos, três vasos, duas lâmpadas sepulcrais, dois quadros e mais alguns outros objetos (Netto, 1870).

Das antiguidades européias constava apenas um vaso longo bardo. Das mexicanas, dois modelos representando a pedra dos sacrifícios e o calendário, além de dois ídolos. Da "Africa inculta" possuíam uma pequena bandeira com figuras e alegorias do poder, um trono, três cetros, alguns ábacos, sandálias, barretes tecidos, diferentes armadilhas para caça e alguns objetos "relativos ao trajar e passa-tempo dos negros da Costa d'Africa". Da Ásia possuíam seis ídolos hindus. Havia ainda alguns da Nova Zelândia e das ilhas Sandwich.

Dos índios do Brasil o museu possuía então vestimentas, carapuças, cetros de penas, "enfeites de formas as mais variadas", armas de caça, de pesca e de guerra, e mais de duzentos artefatos diferentes, "peculiares a muitas tribus dos aborigenes do Brazil" (Netto, 1870). Entre tais objetos certamente deveriam se encontrar os utensílios de guerra dos índios do Mato Grosso enviados por Costa Pereira.

Por essa ordenação das seções do museu era possível entender de que modo seria organizado o conhecimento sobre os índios do Brasil. O modelo presente na configuração da seção de Numismática e Costumes das Nações Antigas e Modernas do museu seguia o de um conhecimento 'colecionista' e universalizante ligado ao saber antiquário. A forma colecionista com que os objetos indígenas eram acolhidos junto aos vasos egípcios, às múmias, às máquinas modernas, às medalhas medievais e aos

ídolos das ilhas Sandwich demonstra o comprometimento desse modelo de conhecimento com uma história universal, como visto por Pomian (1987) para as coleções de monumentos históricos do século XVIII.

De maneira agora diferente, a partir da fundação do Instituto Histórico, pode-se dizer que se sobrepunha a essa perspectiva dos povos indígenas do Brasil, presente ainda por muito tempo nos museus. Nessa outra imagem, a ênfase no conhecimento universal e espacializado dos povos do mundo foi substituída por uma perspectiva particularizadora sobre os índios do Brasil, salientando sua importância para a compreensão de uma história nacional.

A temática indígena ganhou nova importância no Brasil também a partir do momento em que começava a se impor um novo modelo de história. Desde a fundação do instituto o conhecimento sobre os índios do Brasil tornou-se importante não só porque estes eram parte daquilo em que consistia a compreensão da natureza do país – o que aportava, sem dúvida, na legitimação territorial e no papel da geografia do instituto, tal como deveria preconizar Cunha Matos ao exigir seu conhecimento –, como também porque eles eram agora apresentados como parte da 'história' desse território. História que, segundo Cunha Matos (1974: 219), deveria revelar a "marcha sucessora da civilização da Terra de Santa Cruz".

Ao se incluir o estudo dos indígenas na história do Brasil, seria possível lançar luzes sobre um tempo remoto, no qual esta terra estaria fixada de par com as antigas civilizações do mundo. Assim, em uma dupla inserção do índio como objeto de investigação – como elemento da paisagem natural brasileira, o que o recorta no espaço, e como parte da história dos povos antigos, o que o recorta no tempo –, seria legitimado o campo da etnografia no Instituto Histórico.

Notas

[1] Esses trabalhos foram recentemente republicados: A *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais* em 1979, em 1981 e em 1984, e o *Itinerário do Rio de Janeiro a Goiás* em 2004.

[2] É importante notar, entretanto, que esse "projeto em vias de ser realizado" não se refere à naturalização de um processo já concebido desde uma "origem", qual seja, desde o período colonial. Projetos distintos marcaram os diversos discursos que se apropriaram dos saberes sobre o território, como, por exemplo, o da Academia dos Renascidos (Kantor, 2003, 2004).

[3] Segundo Alcides Bezerra (1932), Chichorro da Gama teria desvendado que a data

de 1845, que aparece em alguns exemplares e levou a crer que se tratava de uma terceira edição, era falsa, pois se tratava, na verdade, da mesma edição de 1833.

4 José Saturnino havia enviado exemplares de uma nova espécie desconhecida de macacos que fora catalogada por Silva Maia com o nome de *Petechia saturnina*, em homenagem ao presidente da província. Lopes ainda conta que foram aquelas peças etnográficas as utilizadas por Debret para pintar suas pranchas dos artefatos indígenas brasileiros.

5 Como conta Isabel Lustosa, em 1819 José Bonifácio já exaltava as riquezas e a grandeza do território da "Nova Lusitânia" (termo por ele empregado) em sua fala de despedida da Academia Real das Ciências de Lisboa.

6 "É de supor que, mesmo entre seus confrades europeus da época, o nome 'americano' para indicar um mazombo como José Basílio da Gama passaria por novidade. O topônimo 'América', embora relativamente usual no Brasil de então, não o era tanto nas demais colônias européias, e as espanholas, prolongando um equívoco tão remoto como as navegações de Colombo, preferiam dizer Índias: Índias de Castelas. Graças à viagem de Vasco da Gama ficaram os portugueses, de certo modo, prevenidos contra um tal engano, e se ao Conselho da Índia puderam estar afetos, de início, também os negócios do Brasil, sua substituição ao tempo de D. João IV, pelo Conselho Ultramarino, tendeu a resolver a dúvida." (Holanda, 1979: 335)

7 Sobre esta questão, ver J-M. Drouin (1991), em particular o capítulo 2, "Les tableaux de la nature", e Dorinda Outram (1996).

8 Um dos indícios dessa limitação estava no fato de muitas das obras da tipografia terem ficado 'encalhadas', sem leitores.

9 Refiro-me aos aspectos mais gerais do otimismo iluminista.

10 Decreto de 25 de maio de 1810.

11 *O Patriota, Jornal Literário, Político, Mercantil etc. do Rio de Janeiro*, agosto e setembro de 1813.

12 *O Patriota*, n^os^ 5 e 6 da 3ª subscrição.

13 A nota de Hipólito José da Costa, escrita em fevereiro de 1822, é extremamente interessante, e talvez valha a reprodução aqui: "Chamamos brasiliense o natural do Brasil; brasileiro, o português europeu ou o estrangeiro que lá vai negociar ou estabelecer-se; seguindo o gênio da língua portuguesa, na qual a terminação 'eiro' denota a ocupação; exemplo: sapateiro, o que faz sapato, ferreiro, o que trabalha em ferro, cerieiro, o que trabalha em cera, brasileiro, o que negocia em brasis ou gêneros do Brasil etc.; por outra parte, o natural do Porto chama-se portuense e não portueiro; o natural da Bahia, baiense e não baieiro. A terminação em 'ano' também serviria para isto, como por exemplo, de Pernambuco, pernambucano; e assim poderíamos dizer brasiliano, mas por via de distinção, desde que começamos a escrever o periódico, limitamos o derivado brasiliano para os indígenas do país, usando do outro, brasiliense, para os estrangeiros e seus descendentes ali nascidos ou estabelecidos e atuais possuidores do país".

14 O presidente sugeria para a realização dessa tarefa o botânico da Comissão de Langsdorff, Luiz Riedel. José Saturnino da Costa Pereira, 18 ago. 1827. Registro de Correspondência dos Presidentes de Província – Mato Grosso (1808-1857), Arquivo Nacional.

[15] A separação de um setor de arqueologia e etnografia somente aconteceu em 1876, na reforma empreendida por Ladislau Netto.

3

Arqueologia e Etnografia do Novo Mundo: o passado que se alarga

O Passado Remoto das Américas

Na década de 30 do século XIX, discursos como o de Cunha Matos a respeito da antiguidade do solo americano pareciam abrir uma fenda no presente histórico dos homens dirigentes do Império do Brasil, transportando os olhares dos contemporâneos a um distante passado – um passado que agora criava um novo sentido histórico para a nação brasileira que surgia em meio à afirmação de sua identidade.

Se autoridades do saber, como o conde de Buffon e Cornelius de Pauw, fizeram reviver a idéia de um continente ainda recentemente emergido das águas do dilúvio, uma transformação ocorria nos debates sobre o continente americano, incluindo aqueles que partiam deste lado do Atlântico. A contestação da juventude geológica desta porção do mundo começava então a ser afirmada e passava a repercutir nas discussões em torno da legitimação nacional. Entre as repúblicas americanas que, independentes havia pouco tempo, olhavam por sobre as ruínas das civilizações incas e astecas, esses discursos poderiam ser tomados também como uma contestação às alusões à inferioridade da América encontradas na longa polêmica sobre o continente (Gerbi, 1996).[1] A reivindicação por parte das novas nações americanas de que os fatos fossem corretamente registrados, desmentindo os escritos falsos sobre a América, e a contínua

produção de outros relatos de viajantes que percorreram as regiões americanas eram partes de dois movimentos distintos que inscreviam os discursos e as polêmicas sobre o continente e os transformavam. De um lado, as vozes que se levantavam de vários pontos do continente na contestação de informações errôneas que detratavam a América; de outro, as constantes viagens que encetavam novas investigações e diferentes dados empíricos (Duchet, 1995).

No Brasil, a atenção voltada para as descobertas arqueológicas parece ter ganhado impulso maior em fins da década de 1830. Em fevereiro de 1837, o dinamarquês Wilhelm Lund fazia as anotações, em suas memórias científicas, dos primeiros resultados obtidos das suas pesquisas em Lagoa Santa. No estudo das espécies de mamíferos que habitavam os planaltos do Brasil "antes da ultima revolução da terra", Lund tratava de revelar aos olhos contemporâneos a saga dos animais gigantes que habitaram aquelas regiões em um passado remoto, retirando das camadas da terra os restos de megatérios, mastodontes e espécies felinas. Sobre as ricas descobertas que traziam novas visões sobre o passado do continente, afirmava:

> A zona tropical do novo mundo, no decurso do tempo em que viveram os animaes cujos restos fosseis tenho estudado, em vez de ser inhabitada como até agora se supunha, possuía uma fauna que em riqueza e variedade parece que excedia à presente. (Lund, 1935: 157)

Em abril do ano seguinte, José Feliciano Fernandes Pinheiro, o visconde de São Leopoldo, enviou do Rio de Janeiro uma carta para Cunha Matos, então secretário da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Nela relatava a viagem que realizara até a barra de Santos, dizendo lá ter encontrado "bastantes ossos" nas margens do rio que vinha do Cubatão, em um sítio apelidado de ilha dos Mortos. Junto com a carta, remetia para a Sociedade Auxiliadora algumas amostras de ossos que encontrara na dita localidade, que já havia sido explorada anteriormente por americanos. Segundo Fernandes Pinheiro, os americanos tinham enviado para a Sociedade Filosófica da Filadélfia amostras do material ali encontrado. Na baía de Caimú, para a qual confluía o Cubatão, formavam-se ilhas onde se encontravam enormes depósitos de cascas de ostras. Segundo as informações que conseguira recolher Fernandes Pinheiro, a ilha de Pombeba, que se ligava por uma estrada e uma ponte até a ilha do Casqueiro, era o local principal de reunião dos selvagens para pesca, onde "desde tempo

imemorial" encontravam-se montes de cascas, que os indígenas chamavam de sambaquis, local em que costumavam sepultar seus mortos.

Contava também o visconde que durante a construção da ponte para a ilha do Casqueiro havia sido derrubado um desses sambaquis, descobrindo-se ali muitos esqueletos misturados a diversos utensílios, como lâminas de machado de pedra e pedaços de panelas de barro, e que na escavação "aparecera esqueleto de tão extraordinário tamanho, que excitara a curiosidade de toda circunvizinhança". Ossos desproporcionais para os padrões humanos convencionais, como uma canela que media quatro palmos, e que faziam o visconde se perguntar se não seriam "de algum natural desgarrado da Patagônia", porque então se cria que lá existiam gigantes. Tendo visitado o local e averiguado com seus próprios olhos o que ali restava, lamentava que muitos daqueles fragmentos houvessem sido destruídos para o exame do observador pela superstição ou ignorância alheia. Porém relatava que, ainda assim, entre as massas calcinadas havia conseguido retirar um crânio, e sugeria à associação que se o comparasse com o do Botocudo do Brasil e os da raça branca, tal como já haviam feito os funcionários da Academia Real das Ciências de Estocolmo.[2]

Fernandes Pinheiro continuou atento às investigações prévias realizadas naquele sítio, observando que os americanos haviam retirado de lá as amostras levadas para a Filadélfia. E acrescentava como observação, e com uma ponta de ciúme do trabalho dos estrangeiros, que estes haviam descrito "com a usual aceleração, confusamente e com pouca exatidão o sítio", sobre o qual ele próprio cuidava esmeradamente de anotar, dando detalhes de sua precisa localização e da elevação dos terrenos.

Os vestígios de um passado remoto nas terras americanas, se haviam sido objeto da curiosidade local, agora passavam a ser glosados como elementos que deveriam nutrir investigações mais especializadas. Tais pesquisas deveriam fazer parte das preocupações de uma nova instituição que reunia homens ilustrados.

Em 1838, no mesmo ano em que Fernandes Pinheiro escrevera a carta a Cunha Matos, era inaugurado o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB), do qual ambos seriam sócios e fundadores (Guimarães, 1995). Se as investigações sobre alguns sambaquis e curiosidades do gênero, envolvendo os vestígios de uma antiguidade americana, ganharam alguma menção na Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, estes teriam maior espaço dentro daquela instituição que se fundava então, dedicada mais especificamente aos assuntos históricos.

Épocas do Brasil

Na segunda sessão do Instituto Histórico, realizada em 15 de dezembro de 1838, os consócios discutiram a proposição do cônego Januário da Cunha Barbosa de determinar quais teriam sido "as verdadeiras épocas da história do Brasil". Desse debate resultara a "Dissertação acerca do sistema de escrever a História Antiga e Moderna do Império do Brasil", do marechal Raimundo José da Cunha Matos, que morreu pouco tempo depois, em 24 de fevereiro de 1839 (Cunha Barbosa, 1908).[3] Como esclarecia o autor em sua dissertação postumamente publicada, estavam presentes naquela sessão o secretário perpétuo do instituto e propositor do programa, Januário da Cunha Barbosa, além dos sócios José Silvestre Rebello, José Lino de Moura, Pedro de Alcântara Bellegarde, Lino Antonio Rebello, Emilio Joaquim da Silva Maia, José Marcelino da Rocha Cabral e José Feliciano Fernandes Pinheiro.

Dessa reunião resultou que as épocas da história do Brasil que se achariam mais conformes com os "diversos escritores antigos e modernos" deveriam ser três: a primeira, concernente aos "aborígenes ou autóctones"; a segunda, que deveria tratar da era dos descobrimentos pelos portugueses e da administração colonial; e a terceira, que teria como objetivo abranger todos os acontecimentos nacionais desde a Independência (Cunha Matos, 1863: 129). Nessa dissertação, pela primeira vez entrava em uso no Instituto Histórico a palavra 'etnografia', que ali aparecia como área de conhecimento – junto à arqueologia – ligada à primeira época da história do Brasil relativa aos indígenas, primitivos habitantes do que viria a ser o território do Império. O autor assim descrevia as problemáticas referentes ao estudo daquela primeira época:

> A primeira época que apresento é a dos aborígenes ou autóctones, em a qual infelizmente andaremos quase às apalpadelas, por falta de monumentos bíblicos ou lapidares que sirvam ao menos para dar uma certa cor de probabilidade às nossas conjecturas. Esta parte da história do Brasil existe enterrada debaixo de montanhas de fábulas, porque cada tribo ao mesmo tempo que apresenta origens as mais extravagantes, não sabem dar razão clara das suas emigrações, e a atual residência; e para cada uma delas um século dos nossos, é a eternidade. A historia dos nossos aborígenes não tem sido estudada, e ninguém pode afirmar autenticamente que os índios do território do Brasil são da mesma raça dos peruvianos, dos chilenos, ou dos habitantes de Nova Granada. Ao

> norte do Amazonas existem tribos que fizeram e ainda fazem uso dos quipos na contagem por meio de nós à moda dos mais antigos chineses, e dos naturais do México, e do Peru; está reconhecido que aqueles índios também fizeram uso de ferro e aço, e que provavelmente foi com esses instrumentos ou com os de cobre encalcado que eles abriram certas figuras em diversos rochedos contíguos aos rios Orenoco, Atapabo, Negro e Cassiquera. Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, em a sua interessante viagem pela capitania do Rio Negro, dá noticia da existência de uma tribo da margem do Rio Izano em que se conservam alguns nomes próprios do povo hebraico, o que a ser certo, levar-nos-há a grande questão da vinda dos fenícios às terras do novo mundo. (Cunha Matos, 1863: 129)

Segundo José Honório Rodrigues (1978), Cunha Matos foi aquele que abriu no instituto o debate sobre a divisão das épocas na história do Brasil. Essa contenda sobre a periodização – e não só a periodização, mas algo referente às formas de contar a própria história do Brasil – teve, nas décadas seguintes, ainda outros participantes que estavam envolvidos nas diversas disputas de autoridade, como a que marcava o instituto pelas críticas ao *Compêndio de História do Brasil*, de Abreu e Lima, e pelos elogios ao trabalho de Henrique Luís de Niemeyer Bellegarde.[4] As inquirições em torno do estabelecimento de uma periodização da história do Brasil parecia corresponder à busca de um lugar na história universal, uma vez que cada época teria como função preencher um significado em um esquema mais geral da história. No caso da história do Brasil, tal periodização deveria mostrar, repetindo as palavras de Cunha Matos (1974: 219), a "marcha sucessora da civilização da Terra de Santa Cruz".[5]

No artigo intitulado "Épocas brasileiras", retocado pelo autor pouco tempo antes de morrer, Cunha Matos corroborou o sentido de universalidade da história ao tentar estabelecer em um curso os fatos que vieram a acontecer no território brasileiro. Retomando uma frase de um artigo em tradução francesa da *Revista Britânica* de 1838, afirmou que

> não há povo algum sobre a terra que deixe de saber ou de indagar a história da sua existência, [fossem eles] os selvagens da Nova Holanda, e os índios botucadus (*sic*); os negros caçanges das bordas do Congo, e os jalofos das margens do Senegal; os esquimós das terras árticas, e os patagões do sul da América, [todos teriam suas tradições], se não tão sérias como as mui confusas dos indus, e dos chinas, ao menos, quantas bastam para apontarem quais foram os lugares donde os seus antepassados vieram; quando se estabeleceram nos países em que eles presentemente se acham. (Cunha Matos, 1974: 218)

Assim, é a própria existência das tradições dos povos, na busca por suas origens, que confere legitimidade às histórias particulares de cada povo ou nação. Por esse motivo se abriu, então, espaço para uma história do Brasil configurada à história geral; ademais, se incorporara à primeira época brasileira o conhecimento sobre os habitantes das terras americanas no momento anterior à conquista e à colonização portuguesas, conhecimento este referente aos usos e aos costumes desses habitantes, às teorias sobre migração dos povos e a tudo aquilo que pudesse caber na definição então ainda elástica de 'etnografia'.

Migrações

Entretanto, a relação entre o conhecimento sobre os "aborígenes" e uma "primeira época" brasileira – momento ainda não sondado – implica para nós certas considerações sobre a relação prevista entre a etnografia e a história nos termos propostos no instituto. No caso do Brasil, segundo Cunha Matos (1863), os estudos sobre os índios ainda andavam "às apalpadelas" por falta de "monumentos bíblicos e lapidares" que comprovassem a existência de uma alta civilização nas terras brasileiras, como era o caso dos monumentos mexicanos. Essa ausência de monumentos só poderia ser compensada por escritos feitos por cronistas e religiosos quando começara a conquista, embora estes nem sempre atentassem para um estudo sistemático acerca dos povos indígenas, fosse pela sua condição de colonizadores e de inimigos das tribos a que se referiam, fosse por interesses particulares que impediriam tal conhecimento, como no caso dos jesuítas. Mesmo que tais escritos fossem parciais, seria preciso retomá-los para o estabelecimento de um "exame da história de uma raça, que ainda se achava mui distante da aurora da civilização". O caminho em que o marechal acreditava consistir primordialmente o estudo sobre os índios brasileiros era o do aprendizado de suas línguas:

> A sciencia da linguistica que agora começa a cultivar-se, é a que ha de mostrar-nos a origem das tribus e nações; nem esperemos que os homens que não possuem monumentos de seculos mais ou menos remotos, nos digam se se reputam autochthones, ou se vieram de terras longinquas estabelecer-se nos lugares em que ora se acham. (Cunha Matos, 1863: 133)

Com base nas filiações "das linguas mãis e irmãs" é que se poderia estabelecer "a historia da origem, separação e emigração das diversas tribus encontradas em o littoral e nos sertões aquem dos Andes, e nos valles do Amazonas" (Cunha Matos, 1863: 133). O estudo das línguas, assim, auxiliaria claramente na explicação das origens dos índios brasileiros, com base em suas relações com outros povos antigos. A chave da elucidação da povoação no continente americano deveria estar na idéia das migrações:

> Ainda que a Bíblia não explique por um modo positivo como se fez a emigração ou a passagem do Antigo para o Novo Mundo, devemos entender que foi atravessando os mares, e de ilha para ilha ou de continente para continente; e que as famílias vindas da Europa e da África eram da raça caucasiana, e da de Chus, e Mizrain, e até mesmo dos cananeus por Josué corridos até ao Atlas; e talvez disso proceda a existência de homens no Brasil, cujos nomes se assemelham inteiramente aos hebraicos. (Cunha Matos [1838], 1974: 257)

Um dos pressupostos presentes na arqueologia do instituto era o de que haveria elos perdidos, a serem encontrados, que vinculassem a história da povoação do continente à história de povos mencionados pela *Bíblia*. Teorias citadas por Cunha Matos (1863), como a que supunha que as migrações teriam sido feitas por povos vindos da Ásia pelo estreito de Bering, já eram difundidas no século XVIII. A própria sistematização geológica realizada por Cuvier, no início do século XIX, que propunha a compreensão das idades dos fósseis mediante o estudo do conjunto estratigráfico, não supunha a contradição com a teoria diluviana e de dispersão dos povos (Schnapp, 1993).

Assim, se a etnografia pertencia ao estudo da primeira época da história do Brasil, deve-se considerar que, por ela se ligar às origens da povoação do continente americano em um passado sem registros escritos, também se vincularia aos estudos de natureza não textual, arqueológicos. O que significa dizer que, além dos registros de escritores dos tempos coloniais e de viajantes sobre os indígenas, era necessário sondar as fontes de outra natureza para sondar um passado recuado da história dos índios do Brasil. A história da primeira época do Brasil deveria, assim, se pautar na antiguidade do continente americano, cujas evidências deixadas por antigas civilizações de outras partes do continente sinalizavam a necessidade de se investigar o próprio passado remoto das terras brasileiras:

> Quem não se enche de enthusiasmo vendo em o novo mundo monumentos assombrosos da mais antiga civilização? E quem não lamentará a perda de tempo daqueles que escreveram, e se esforçaram em persuadir que o novo mundo saiu há três dias do fundo das águas, como se as serras do Órgãos, da Mantiqueira, dos Aimorés, da Ibiapaba, dos Pirineus, do Caiapó, os Andes, os Apalaches e muitas outras não sejam contemporâneas como as do Cáucaso, do Atlas, do Himalaia, dos Alpes e de diversas outras do antigo mundo! O grande livro da natureza começou há pouco a ser estudado; a arqueologia e a etnografia começam a dar os primeiros passos, e por ventura já se tem encontrado documentos preciosos, que testificam a mais alta antiguidade das terras que habitamos. (Cunha Matos, 1863: 140)

As palavras de Cunha Matos referiam-se à investigação dos vestígios de uma antiguidade expressos em sua materialidade e cujos registros escritos não a alcançavam, o que pressupunha a pesquisa de uma primeira época para a história do Brasil mediante os estudos da 'história da natureza'. Portanto, não deixa de ser significativo que um dos autores tomados como referência pelo marechal fosse Alexander von Humboldt. Ainda que não se tenha por certo que Cunha Matos, ao escrever seu texto, tivesse em mente as *Vues des Cordillères et Monumens des Peuples Indigènes de l'Amérique*, esta obra pode servir de modelo para retomarmos a questão da importância dos dados materiais como testemunhas diretas de um passado americano e brasileiro. Os vestígios do passado apareceriam, então, como uma reivindicação não apenas do marechal, mas dos outros consócios do Instituto Histórico. As *Vues des Cordillères* apresentam as pranchas dos antigos monumentos mexicanos que, ao lado das descrições que as acompanham, chamam a nossa atenção por causa do elemento insubstituível de seu conhecimento trazido até nós pela visão, em uma representação pictórica que inclui a própria paisagem (Humboldt, 1810).[6]

Os vestígios da antiguidade da América pareciam também estar espalhados pelo território do Brasil. Contava o marechal que ouvira relatos de se haver "encontrado no sertão da província de Pernambuco a ruína de uma obra que parecia fortificação, alguma cousa semelhante às que existem nas chapadas do Ohio dos Estados Unidos da América". Acrescentava que Humboldt e os naturalistas portugueses davam notícia de figuras esculpidas, ao norte do Amazonas, em vários rochedos pelos índios antecessores daqueles que agora ali habitavam. E indagava-se a respeito da origem de outros vestígios antigos, como "as figuras existentes

a pouca distancia da estrada velha da aldeia do Carretão para a vila do Pilar da província de Goiás, em a porção da serra chamada Morro das Figuras". As marcas desses mistérios impeliam à necessidade de inseri-las em algum lugar do passado distante, mas ainda reconhecível, ou então desmistificá-las. Já se configurava em lenda a passagem pelos sertões do Brasil do apóstolo São Tomé, que teria deixado gravada sua mensagem nas pedras da serra das Letras, e "a quem dedicaram uma capela que aí existe, e recebe o nome de S. Tomé das Letras". Certo ou não de que as tais letras não seriam talvez mais do que "dendrites formados na grez", o importante era esclarecer tais incógnitas, insistia o marechal (Cunha Matos, 1863: 135).

A forma de abordar o estudo sobre os índios sugerida nos apontamentos de Cunha Matos era, sobretudo, a perquisição de uma 'origem' dos povos do continente americano. A questão das origens, no entanto, trazia consigo uma longa discussão. Um relato sobre os índios Guaykuru escrito em 1795 e publicado em *O Patriota* (1814) dispunha-se a descrevê-los aventando a possível origem tártara ou númida daqueles homens.[7] O ponto de comparação que o autor do relato fazia entre os Guaykuru e aqueles povos bárbaros eram o forte caráter bélico e a maneira peculiar com que os índios cavalgavam e faziam o cerco ao inimigo.

Durante a primeira metade do século XIX, a inquirição sobre a origem dos indígenas americanos ainda era embasada na descendência dos povos da Antiguidade. As conjecturas de Cunha Matos e do autor da "Historia dos indios Cavalleiros, ou da nação Guaycurú", Francisco Rodrigues do Prado ([1839] 1908), trazem uma perspectiva que remontava, séculos atrás, às ascendências judaica, cartaginesa, tártara e de outros povos dos indígenas americanos. Sérgio Buarque de Holanda (1994) já havia notado a presença de idéias sobre a ascendência israelita dos ameríndios presentes no *Tratado Único y Singular del Origen de los Indios...*, de Diego Andrés Rocha, autor de fins do século XVII, e também no *Diálogo das Grandezas do Brasil*, de Antônio Ambrósio Brandão, de princípios do século XVII.

As questões sobre a origem dos povos ameríndios, como parte de uma história dos povos da Antiguidade, remontam à tábua etnográfica bíblica. Ela diz respeito ao capítulo 10 do *Gênesis*, que traça uma árvore com as ramificações da ascendência dos povos originados dos três filhos de Noé: Cam, Sem e Jafé. Analogias feitas entre índios e outros povos conhecidos da Antiguidade não faltariam assim aos escritores coloniais, e

aquilo que parecia ainda uni-los estreitamente na tradição bíblica seria a condição de povos pagãos. Diogo Andrés Rocha, por exemplo, discute as diversas teorias traçadas por outras autoridades, dizendo que havia discordâncias não quanto ao fato de aqueles povos serem originários de uma das três partes conhecidas do mundo – Europa, Ásia e África –, mas sim quanto ao continente e à nação de que procediam (Rocha, 1681). O escrito, aos olhos contemporâneos, parece ter a tarefa de indicar quais eram os fios que ligavam os índios do Peru ao grande emaranhado de tranças que lembrava a trajetória dos povos, entre as quais o autor destacava a nação espanhola, que era descendente de Jafé, por intermédio de Tubal. À diferença dos descendentes de Jafé, para os quais se reservava a denominação de "nações", dizia Rocha que para os descendentes de Cã era dado o nome de "povos", e de "gentes" para as proles genéricas de Sem e Cã.

Sobre os índios da América portuguesa, outros autores, como Simão de Vasconcelos, repetiriam idéias semelhantes. O padre Simão de Vasconcelos apresentou em 1663 as principais teorias sobre as origens dos povos americanos, entre as quais estava a crença em que os índios da América teriam vindo das Índias por descendência de Ofir; a convicção de que estes advinham da dispersão após a torre de Babel; ou, ainda, o argumento segundo o qual descendiam dos hebreus, como sustentavam João de Pineda e Gregório Garcia (Vasconcelos [1663], 1977). A teoria das migrações sobre a origem dos povos americanos estaria majoritariamente presente nas discussões do Instituto Histórico por volta dos anos 1840. E as idéias de um autor como Lapeyrère sobre o não-universalismo do dilúvio (Rossi, 1992), que traçariam posteriormente as teorias poligenistas das origens dos povos americanos, permaneceriam bem distantes da maior parte das interpretações encontradas durante o 2º Reinado no Brasil.

Somente no século XVIII abriram-se os espaços filosófico e metodológico para uma ampliação da questão sobre a origem dos povos indígenas para além da tradição bíblica, investigando-se o problema da temporalidade. Antoine de Jussieu propunha, em 1723, que se estudassem os artefatos de sílex encontrados na Europa – as *pierres de foudre*, objeto de controvérsia no século XVI – comparando-se o seu uso com a utilização de pedras semelhantes pelos 'selvagens' do Canadá e das Caraíbas, insistindo assim no aporte metodológico da comparação etnográfica para a arqueologia (Schnapp, 1993).

Lafitau, em *Moeurs des Sauvages Amériquains Comparées aux Moeurs des Premiers Temps* (1724), comparou os indígenas da América com os povos antigos, tratando de explicitar os pontos que aproximariam os primeiros de um passado conhecido – os iroqueses aos egípcios, por exemplo – compreendendo-os como vestígios de um tempo remoto (Certeau, 1985).[8] Representante de um humanismo característico daquele século, a obra de Lafitau fornecia, sem romper com a tradição bíblica, uma inserção daqueles povos ditos selvagens em uma perspectiva da história filosófica, transformando-os então em povos 'primitivos'. Dessa forma, o passado dos homens, não de todo relatado pela Bíblia, tornava-se passível de análise e de ser 'vislumbrado' pelos modernos, pois os selvagens contemporâneos dos europeus poderiam ser entendidos agora como 'vestígios' do mundo antigo, tornando-se as testemunhas diretas daquele passado. A perspectiva do jesuíta Lafitau punha em relevo o método comparativo, cujo pressuposto era o de que haveria uma mesma natureza humana capaz de fazer conhecer aqueles homens americanos.

Há que se considerar, porém, que, embora a idéia de 'primitivismo' do século XVIII estivesse fundamentada na própria idéia de uma natureza humana, tal como concebida pelos filósofos das Luzes, cujo discurso alojava os selvagens americanos em algum lugar do passado humano, esse discurso não conduziu a uma reflexão sobre os próprios 'primitivos', ou mesmo a impediu (Clastres, 1980). Se os 'primitivos' eram incorporados aos começos da história humana, como que adequados no estado de natureza, tal inserção não pressupunha um estudo daquelas sociedades tomadas em si, e menos ainda sua investigação por um tempo cronológico.

No contexto europeu, os marcos do tempo cronológico das sociedades 'primitivas' estariam vinculados à discussão sobre a antiguidade do homem, a qual, por sua vez, se desenvolveria em conjunto com o campo da arqueologia no século XIX. Segundo Alain Schnapp, Christian Jürgensen Thomsen, o organizador do primeiro museu que estabeleceu as sucessões das três idades tecnológicas – da pedra, do bronze e do ferro –, foi também quem pôs em prática na arqueologia o método de comparação, tanto tipológica como tecnológica, entre os objetos arqueológicos e etnográficos. Thomsen destacou a necessidade de tal estudo comparado em função das semelhanças que apresentavam os povos antigos da Europa do Norte e os selvagens norte-americanos (Schnapp, 1993).[9] A referência aos americanos como vestígios de um outro tempo, como testemunhas diretas do passado,[10] abriu espaço para o questionamento sobre os marcos

do tempo cronológico das sociedades americanas de antes da conquista. Assim, o impulso para a investigação de um passado remoto americano estava vinculado ao problema de um passado recuado das origens do homem, cujo suporte para o conhecimento passaria a se alojar, sobretudo, na história da natureza.

Mas se a investigação histórica das sociedades e a do passado arqueológico, em suas naturezas, eram capazes de levar a encaminhamentos metodológicos e epistemológicos nitidamente distintos no salão do Instituto Histórico, o trato da matéria da história do Brasil parecia requerer necessariamente uma continuidade entre as duas. E tal conjunção da história nacional com a pré-história não seria característica específica da construção historiográfica do instituto. Manoel Salgado Guimarães tratou dessa problemática começando pela presença de certa tradição antiquária na concepção de história do instituto, que a vincularia a outros estabelecimentos europeus, como o Institut Historique de Paris e a Sociedade dos Antiquários do Norte – o grêmio do Brasil manteve contatos importantes com esta última durante a década de 1840 (Guimarães, 2000b).

No decorrer dessa década, no Instituto Histórico, o esforço pela afirmação de um passado antigo americano, anterior ao da descoberta e da colonização por portugueses, refletia-se na reprodução de textos como a "Memória sobre o descobrimento da América no seculo decimo" (Rafn, 1840),[11] ou nas "Investigações sobre as povoações primitivas da America" (Warden, 1834). Este último era uma tradução feita por Januário da Cunha Barbosa de uma parte da obra *Antiquités Mexicaines*, que tratava das referências dos antigos à existência de um continente desconhecido. No primeiro texto, de Christian Rafn, fundador e secretário da Sociedade dos Antiquários do Norte, era lançada a hipótese de a América ter sido descoberta por escandinavos vindos ao continente em navegações que teriam saído de paragens da Groenlândia.

As idéias sobre uma corrente migratória vinda do norte da Europa eram também disseminadas nas histórias que se ocupavam do descobrimento do Brasil, como nos mostra o *Compendio da História do Brasil*, de Abreu e Lima, publicado em 1843. Nele teriam sido citadas possíveis fontes que confirmavam a chegada dos povos nórdicos ao território brasileiro no século X. Joaquim Norberto, em 1852, repetiria as idéias sobre a vinda de povos nórdicos ao Brasil:

> Fora de dúvida é, pois, que a América fora conhecida no décimo século pelas viagens empreendidas pelos antigos Escandinavos na

parte setentrional fazendo assim surgir da completa escuridão em que jaziam sepultados inumeráveis fatos, que elucidam uma época, já tão remota para nós. (Souza e Silva, 1852: 133)

O interesse do Instituto Histórico por uma investigação arqueológica vinculava-se ao próprio projeto de fundar uma escrita da história a partir de um tempo remoto predestinado a ser o passado da "Terra de Santa Cruz" – um passado transformado em 'tradição'[12] que, não obstante, por não se basear naquela dos antigos textos clássicos, deveria ser afirmada por outras perspectivas. Era por meio da investigação dos vestígios arqueológicos, que tinham o valor de "objetos-testemunhas" (Mongne, 2002), que seria possível pensar um passado alargado para o território do Império. Na atuação dos agentes do instituto era possível encontrar a mesma tendência que foi marcante entre as repúblicas do continente e entre as européias nas primeiras décadas do século XIX: a de reformular um imaginário sobre o Novo Mundo, mediante a valorização de seu passado.[13] O interesse em fundar as tradições nacionais em um tempo remoto devia-se à busca da legitimação de um lugar para a nação brasileira no "concerto das Nações", e tal movimento constituía-se como uma das características de uma certa concepção de história. Curiosamente, a reabilitação perante as outras nações mediante a ênfase no passado refletia também a necessidade de dar destaque aos "mistérios" e às "fábulas", como dizia Cunha Matos, que aguçavam o interesse pela história, trazendo-a para mais perto do gosto antiquário.

Esse aspecto pode ser avaliado pelo que foi dito por uma comissão do Instituto Histórico ao averiguar, em 1839, umas "inscrições" misteriosas, supostamente esculpidas sobre a Pedra da Gávea. Entretanto, a comissão, que fora investigar pessoalmente as tais inscrições nos "confins" da então distante Gávea, não chegou a um veredicto final sobre a exploração arqueológica, que havia causado muitos transtornos aos seus membros pelas dificuldades de acesso ao local. A comissão, no entanto, tentou justificar-se, acautelando-se contra as possíveis armadilhas do ridículo de suas próprias crendices, dizendo:

> A descoberta de uma inscripção é um facto, que póde fazer uma revolução na história; que póde reconquistar idéas perdidas, e anniquillar outras em pleno dominio: um nome, uma phrase em uma lapida, podem preencher lacunas immensas, restaurando conjecturas, e abrir uma estrada luminosa do passado ao futuro.

> Os povos que tem uma civilisação nascente, são naturalmente credulos, e sua imaginação os arrasta a ver thesouros encantados por todas as partes; e os homens amigos do mysterios o algumas vezes tambem crêm encontrara vestigios dos outros homens n'aquillo, que é um acaso da natureza. (Relatorio sobre a inscripção da Gavia [1839], 1908: 78)

Em meio àquelas inquirições sobre o passado, podemos perceber paralelamente a configuração de um 'lugar' para os índios, que emergia em conjunto com as descrições da natureza do país nas tentativas de escrita de uma história do Brasil por 'brasileiros'. Mas foi também nos anos iniciais do instituto, quando começaram essas tentativas de pensar uma história pátria, que ficaram evidentes as dificuldades em ajustar o modelo de escrita histórica de tipo 'moderno' e o lugar do índio formulado como 'passado'. A presença do eixo 'espacial' para adequar os índios na história do Brasil, levando a que fossem entendidos como elemento de descrição do espaço geográfico, continuava a ser referência primordial. Os escritos de Raimundo José da Cunha Matos podem servir como um exemplo interessante dos conflitos que então emergiam entre a necessidade de se criar um modelo historiográfico próprio ao Brasil, no qual cabia a discussão sobre o lugar do elemento indígena, e as formas de concepção histórica que se encontravam em vigor. Ainda que Cunha Matos tenha morrido pouco após a fundação do instituto, as questões sobre as quais ponderou em alguns textos, publicados anos mais tarde, marcam um momento desta outra história – a da escrita da história do Brasil.

História Natural e História do Brasil

Na "Dissertação sobre as épocas do Brasil", Cunha Matos lançava uma questão que parecia ser, para seus contemporâneos, o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o desafio para se escrever uma história do Brasil sob um novo prisma:

> como será possível escrever uma história filosófica do povo do Brasil antes de levar ao cadinho da censura mais severa o imenso fardel de escritos inexatos, insulsos, indigestos, absurdos e fabulosos anteriores ao ano de 1822 em que unicamente se imprimia em Portugal, e raríssimas vezes no Brasil, aquilo que um governo desconfiado, uma inquisição intolerante, um Ordinário sem critério,

> uma mesa da comissão sobre a censura dos livros permitiam que fosse publicado? (...) O que vemos acerca da história em quase todos os escritores estrangeiros? Aquilo que escreveram os portugueses, e os brasileiros; e de mais a mais muitas invectivas, insultos, calúnias, impropérios, falsidades em desabono do povo do Brasil! (Cunha Matos, 1863: 123)

Adotava-se, assim, uma atitude concernente a uma ótica filosófica e política que deveria orientar todos aqueles que desejavam o bem e o progresso dos povos, pois já não se poderiam considerar imparciais os escritos que se produziram em um período entendido como opressor, apoiados em preconceitos, censuras e visões distorcidas. A reação de Cunha Matos revelava, em parte, sua própria compreensão do caráter do conhecimento histórico, que deveria ser filosófico e objetivo ao mesmo tempo.

Ponto primeiro para que se discutisse a história do Brasil, era preciso bem avaliar os relatos existentes para um julgamento imparcial. E um sentido não menos importante se retira dessa avaliação: tornava-se necessário corrigir as visões distorcidas para que se fizesse o justo retrato do país no exterior perante as outras nações civilizadas.

Na "Dissertação", o que parece surgir como primeiro critério crucial é a oposição que o autor apresenta – escritos dos "estrangeiros *versus* portugueses e brasileiros" –, a qual impunha a separação das perspectivas de um lado e de outro nos assuntos que concerniam ao recente Império do Brasil. Assim, Cunha Matos afirma que, se os estrangeiros – Marcgraff e Piso, Eschwege, Mawe, Neuwied, Pohl, Natterer, Langsdorff, Spix e Martius, Varnhagen, St. Hilaire, Freircip (*sic*) – se destacaram acima dos "portugueses e brasileiros" no que diz respeito às ciências naturais, eles haviam sido precedidos pelos "nacionais", portugueses e brasileiros, nos estudos da história e da geografia do Brasil: os jesuítas frei Antonio do Rosário, frei José Mariano da Conceição Velloso, Bernardino Antonio Gomes, Joaquim José Lisboa, frei José da Costa e Azevedo, frei Leandro do Sacramento, Manoel Ferreira da Câmara Bithencourt, padre João Daniel, frei José de Santa Rita Durão, João da Silva Feijó, padre Diogo Soares e o dr. Arruda (Cunha Matos, 1863: 124).

Se havia ainda uma enorme vantagem dos estrangeiros que escreveram sobre a história natural do país, a culpa por aquela situação já não poderia mais ser imputada apenas ao passado colonial, se não se animassem também os naturais para realizarem investigações daquela ordem nas diversas províncias do país, ganhando assim terreno em face dos

estrangeiros que se sobrepunham nos trabalhos "filosóficos". Havia uma outra gama de motivos para que não se deslanchassem os trabalhos em história natural no país, como Cunha Matos já havia afirmado em sua *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais*. Era preciso, pois, para se equiparar a "Pohls, os Northerers (*sic*), os Saint-Hilaires, os Spix e Martius, os Freyreiss, os Langsdorffs", que "viajavam à custa de seus largos patrimônios, ou com muito grandes pensões dos monarcas que os empregavam", que o governo, afinal, também fomentasse mais incisivamente a produção nacional:

> Nem é com uma pensão de 400$00 rs. anuais que um bom naturalista brasileiro há de abandonar os cômodos da sua casa para ir correr montes e vales, expor-se a riscos iminentes, a epidemias devastadoras, para ser útil a seu país e trabalhar para um governo que não quer remunerá-lo. (Cunha Matos, 1979: 5).

Nesse tom de reclamação é que Cunha Matos concluía a introdução de seu manuscrito, *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais*, que havia composto entre 1831 e 1837 em sinal de agradecimento aos mineiros que o ajudaram a se eleger deputado por Goiás.[14] Anos antes, quando esquadrinhava o território como comandante de armas da província de Goiás, tivera a oportunidade de passar por Minas Gerais, e lá, tendo feito contato com o então secretário de governo em Ouro Preto, Luís Maria da Silva Pinto, arrecadou com este os mapas populacionais e os projetos de divisão local civil e eclesiástica (Oliveira, 1979). Silva Pinto, que era natural da província de Goiás, também havia preparado, em 1832, um *Dicionário da Língua Brasileira*, impresso em Ouro Preto pela tipografia que ele mesmo criou.[15]

Em seu preâmbulo, Cunha Matos contava que procurou reunir as informações que pôde obter e destacava, em uma afirmação bastante reveladora naquele contexto, que "A história é uma ciência dos fatos. Ela aprende-se por observações pessoais, ou pela leitura de outros escritores" (Cunha Matos, 1979: 3). Essa afirmação encaixava-se no que o autor exporia logo em seguida ao dizer que, para suprimir suas falhas, na falta das referidas observações pessoais, havia consultado diversos "sábios" – estrangeiros e nacionais – para compor sua *Corografia*. Assim pretendia justificar as faltas que poderiam existir em seu trabalho corográfico ao substituir pelos dados coligidos a observação direta, devido à sua falta de tempo, em função das inúmeras ocupações e dos diversos encargos que teve de assumir.

Mas pode-se chamar a atenção ainda para um outro elemento que essa passagem do preâmbulo deixa transparecer, quando se indaga sobre o que deveria significar o nome "corografia" dado pelo autor ao título do trabalho. Em um rápido traslado, a "história" que mencionava na introdução como a "ciência dos fatos" passava a ser equivalente à corografia. Ou dito de forma mais prudente, ali se insinuava que um "método" de trabalho poderia servir ao outro. Ainda que o título da obra esclarecesse tratar-se de uma corografia 'histórica', informando provavelmente um recorte dado à intenção de se fazer uma "corografia", é possível detectar que para o marechal Cunha Matos esse nome designava um modo de conceber o trabalho histórico, o que se verificava em outras obras suas. O modelo utilizado nas corografias aplicava-se ao trabalho histórico em geral, como se depreende de sua "Dissertação". De que maneira Cunha Matos faria essa aproximação? Vejamos primeiramente como planificaria a execução de sua *Corografia de Minas*. Em seu escrito apresentava-se certo modelo de trabalho, e nele Cunha Matos traçava diretrizes prévias, como as que se apresentavam nas observações da *Corografia* e que reproduzirei para maior clareza da proposta:

> – No tocante às cidades, vilas e arraiais, a sua descrição deverá ser pelo modo seguinte:
>
> Está situada na latitude ...., e longitude de ....;
>
> Em terreno (elevado, ou ....);
>
> Junto da margem (esquerda ou direita) do rio ....;
>
> Teve princípio no (dia, mês e ano), com o nome de ...., na fazenda de .... (ou lavra) de fulano;
>
> E recebeu título de (vila, cidade) por (decreto, alvará, resolução) de (dia, mês e ano);
>
> Consta atualmente (1831) de: .... praças; .... ruas; .... casas habitadas; habitada por .... almas; .... casas desertas; .... casas em construção; .... templos, dos quais .... paroquiais; .... pontes (de pedra, ou de madeira); .... chafarizes;
>
> Existem .... escolas;
>
> Os ares são (saudáveis ou doentios) por razões de ....;
>
> Fica a .... léguas, no rumo de ....; da capital da Província, e a .... léguas da cabeça da Comarca.

– Pelo que respeita às igrejas:

Paróquia (ou capela de) ....;

Foi fundada por ...., no ano de ...., com licença do Bispado de ...., e ordem de ....;

Tem tantas naves e tantos altares;

Tem tantas confrarias;

Patrimônio doado pelo fundador ....;

Possui jóias e alfaias no valor de ....;

Pé-de-altar do vigário (ou capelão curado) orçado em: ....;

Côngrua de ....;

Acha-se em (bom ou mau) estado;

Número de fogos;

Número de almas. (Cunha Matos [1837], 1979, 1: 19-20)

Os elementos que se pretendia saber de uma dada localidade já estariam ali inscritos; indagava-se pelas escalas, proporções e quantidades. Os elementos descritivos também estavam incluídos nesse modelo e tinham um lugar especificamente demarcado em itens, por exemplo, sobre a descoberta da região, as características da população, as atividades econômicas principais. O modo como Cunha Matos organizava as informações que obtinha para a composição da *Corografia* indicava que a coleta das informações era feita com base em um traçado previamente elaborado, cuja aproximação com o modelo adotado por viajantes naturalistas que tratavam de colher indícios para a história natural fazia-se sentir.

Assim como o modelo da *Instrução para os Viajantes...*, aquele plano corográfico deveria orientar a coleta dos dados mediante um questionário. A soma das descrições locais compunha por si o todo, sem expor qualquer conflito entre as escalas, da mesma forma que o catálogo geral dos objetos naturais do museu deveria ser composto pela soma dos dados dos catálogos dos museus locais. Ressaltava Cunha Matos (1979: 21) que, de todas essas informações listadas, aquelas que ele pôde obter apresentavam-se "nos lugares respectivos", ou seja, aplicadas à comarca, à aldeia, à vila ou à cidade que estivesse sendo tratada. Quanto às notícias estatísticas, deixava "muitas casas em branco nos mapas, a fim de serem enchidas pelos curiosos que obtiverem conhecimento dos fatos que eu não pude indagar". Dessa forma, em sua missão de escrever aquela

corografia estaria eximido de cumprir um plano cabal, o que permitia a outros "curiosos" o preenchimento das lacunas deixadas e conferia à obra um tom menos pessoal e autoral. Com isso, o autor pretendia ser menos inclinado a "parcialidades", ser o mais exato possível, refletindo na corografia o caráter que deveria ter uma carta geográfica ou a apresentação e a disposição, em um museu, dos produtos naturais de uma localidade.

A obra divide-se em seis partes. Embora faltem ao manuscrito original as 12 páginas iniciais, é possível, de modo geral, seguir seu critério de organização.[16] Na primeira parte encontra-se a divisão política da província, que segue mais ou menos a referência anteriormente citada nos termos das vilas e das cidades de cada comarca. Nela está o primeiro título, referente às informações e às descrições sobre a província, feitas com base em compilações de diversos autores, como Joaquim José da Rocha, Aires do Casal, monsenhor Pizarro e Saint-Hilaire, fornecendo a respeito dela aspectos gerais, informando seus limites, posição geográfica, divisão civil e informações sobre as primeiras entradas na região. Os demais títulos dessa primeira parte estão relacionados com cada comarca da província – Ouro Preto, Rio das Mortes, Rio das Velhas, Serro Frio e Paracatu. Os subtítulos, referentes aos termos das cidades e das vilas dessas comarcas, seguem a mesma lógica de apresentação, com a disposição das informações entremeada por diversos quadros estatísticos, tal como havia antes prescrito em sua observação.

Na segunda parte, que trata da corografia física, econômica e histórica, a província, tida como uma região, é descrita em seu clima, natureza do terreno – suas características geológicas e de relevo –, montanhas, hidrografia, acidentes e percursos, agricultura, pecuária, nos resumos históricos sobre as principais descobertas de riquezas da região e nas comunicações abertas em Minas.

A terceira parte cuida de "demografia, cultura e atividades econômicas" e trata da "população"; de "seu caráter e costume"; dos índios selvagens; da Junta de Civilização e Catequese dos índios; das populações marginalizadas; dos "usos e costumes" de escravos, índios e ciganos; do comércio; da navegação; da saúde e da educação; da indústria. As partes seguintes referem-se às estatísticas eclesiásticas, sanitárias, judiciárias, administrativas e financeiras. Nesse todo, que o autor lamentava ser incompleto, ele parecia esquadrinhar o total dos elementos, os viventes em suas relações definidas estatística e administrativamente em um

espaço recortado, como se dispusesse tudo o que se sabia e os "dados" que havia sobre a região em uma forma de apresentação que lembrava o desenho de vários pontos sobre um papel quadriculado.

A corografia baseava-se na possibilidade de descrever todos os elementos presentes em uma localidade, como se se acompanhasse um mapa desde a menor escala; como se a descrição dos elementos da localidade fornecesse a capacidade de 'ver' a região, compondo um retrato preciso e o mais completo possível a seu respeito.

Sua proposição de uma divisão por épocas para a história parece repetir a mesma lógica que apresentava em sua corografia no que se refere à disposição de fatos históricos como dados 'espacializados', e por isso mesmo incontestes, postos ao olhar em uma continuidade quase 'natural', seguindo a ordem cronológica dos acontecimentos. As "Épocas brasileiras, ou sumário dos acontecimentos mais notáveis do Império do Brasil", escrito por Cunha Matos em 1838, elaboravam um plano em que se localizariam ano a ano, a partir da descoberta do Brasil, todos os fatos sucedidos até aquele momento. Nos anos deixados "vazios", sem acontecimento algum neles inscritos, seria possível inserir alguns fatos que ainda eram desconhecidos, como postulava:

> Como em a obra que agora ofereço a meus leitores, hão de certamente faltar muitos sucessos notáveis que não chegaram ao meu conhecimento, apresentarei em apêndice não só aquilo que eu vier a saber por estudo próprio, mas também os artigos que outras pessoas melhor informadas quiserem ter a bondade de me comunicar; cumprindo-me todavia advertir que havendo muitas relações entre os acontecimentos de diversas Capitanias do Brasil, eu faço menção deles naquela em que tiveram o mais importante lugar. Por esta presunção as épocas de S. Paulo são, às vezes, ligadas às de Minas Gerais; às da Bahia estão unidas às de Porto-Seguro, Ilhéus, Sergipe, e até as do Espírito Santo; e assim outras cousas, querendo eu fazer para seguir um sistema regular. (Cunha Matos [1838], 1974: 219)

A perspectiva de Cunha Matos nas "Épocas brasileiras" – lembre-se ainda ser ele um militar, cuja formação reforçava um sentido de 'espacialidade' ao montar uma 'cartografia' dos eventos históricos – reforça uma prática estabelecida pelo Instituto Histórico desde a fundação: coligir primeiramente os documentos para a escrita da história do Brasil, acumulando e seriando os fatos para a sua narração. Era significativo

o fato de que a aproximação entre a história e a corografia feita por ele também repercutia no ideal de escrita da história do Império, a partir da junção das histórias de cada província, como um somatório que resultava no seu todo. Na frase anterior, o marechal esforçava-se por interligar as regiões com base nos fatos a elas concernentes, tratando de relatar os acontecimentos no "espaço" mais significativo, para que não se quebrasse seu "sistema regular". E tal sistema regular, que consistia em evitar que redundem os elementos descritos, não estaria próximo do método utilizado para a confecção do catálogo dos produtos naturais, tal como se encontrava nas "Instruções para os viajantes..." do Museu do Rio?

A aproximação entre a história e a corografia pode ser observada na prática de outros escritores na década de 40 do século XIX, como se depreende da opinião do autor do *Compendio de História do Brasil*, Abreu e Lima. Ele, que fora no instituto um historiador bem menos quisto do que o falecido marechal, diria algo semelhante ao que pregava aquela instituição acerca da história ao declarar que, primeiro que tudo, era necessário ao historiador "triangular o terreno sobre que devia um hábil corógrafo traçar a carta da nossa história" (Abreu e Lima *apud* Rodrigues, 1978: 127).

O elemento-chave que construía a *Corografia* de Cunha Matos era a sistematização detalhada de vários dados sobre a mesma localidade, o que exigia a mobilização permanente de novas informações sempre precisas, que deveriam ser constantemente verificadas. Além disso, o levantamento de informações lembrava que era sobretudo a face mais exata e verídica possível sobre a localidade que se deveria salientar, tratando de inserir esse conhecimento em um modelo único, geográfico e histórico ao mesmo tempo. Ora, esse modelo único – de inclusão contínua de novos dados que pudessem ser sistematizados em um quadro – acabava por fornecer uma base comum de procedimento metodológico tanto para a história como para a geografia nos trabalhos de Cunha Matos.

A ênfase na coleta e na ordenação dos dados, tal qual aparece nas corografias e nos escritos históricos de Cunha Matos, pode ser vista como uma das características que ligam seu método de investigação à tradição antiquária. Mas também se aproximava do conhecimento obtido nas viagens científicas, que passaram a ganhar foros institucionalizados desde o século XVIII, como já ressaltado aqui.

A partir do século XVIII, a ênfase em uma sistematicidade específica pela observação dos dados empíricos foi uma exigência das academias e

das sociedades de ciências que se empenhavam em coletar informações precisas sobre as regiões exploradas. Cunha Matos enaltecia a importância dos conhecimentos retirados das novas descobertas dos viajantes, os quais, por estarem falando do ponto de vista da ciência, denunciavam e desmentiam os erros dos escritos do passado colonial cometidos por escritores cujos interesses eram puramente comerciais, por religiosos ou por aqueles que se deixavam levar por suas fantasias (Duchet, 1995).

O mapeamento das regiões do mundo, que vinha se inscrevendo conforme aconteciam as viagens científicas, trazia em conjunto novos delineamentos para a classificação dos diversos povos e raças, concomitantemente à busca de suas "origens" e emigrações. Dizia Cunha Matos ([1838] 1974: 255):

> Chegou a idade de se decifrarem esses mistérios da história Egípcia, e talvez de outras regiões; e também virá o tempo em que nos livros sagrados, e nas crônicas profanas dos judeus, dos chinas, dos japoneses, e nos monumentos do Novo Mundo se encontrem claramente as informações velhas a respeito desta parte do globo terráqueo.

Os compêndios de geografia, publicados no momento em que escrevia, ilustravam claramente o conteúdo desse impulso revelador das descobertas, ao ordenarem no espaço cartográfico o que de novo se tomava conhecimento e as recentes informações sobre os diferentes povos do mundo. Adriano Balbi – um dos geógrafos de grande renome no Instituto Histórico, citado várias vezes por Cunha Matos –, impulsionado pelas viagens científicas, expôs esse feito em seu *Abrégé de Géographie*. Ele revelou que as viagens traçavam a cada momento um novo plano relativo à distribuição do gênero humano sobre a Terra, possibilitando outras formas de classificação dos povos e o alargamento do conhecimento geopolítico do mundo. Balbi destacava, assim, o papel dos naturalistas nesse processo: « *Lorsque la surface de la terre sera entièrement connue, et que l'on connaîtra bien tous les caractères physiques des peuples qui l'habitent, alors seulement les naturalistes pourront proposer des classifications* » (Balbi, 1838: 58).[17]

O *Abrégé...* de Balbi traz um planisfério que cobre duas folhas do livro, no qual era possível visualizar em toda sua extensão o globo terrestre, com a totalidade das regiões até então conhecidas – as cinco partes do mundo, da Nova Califórnia às ilhas Sandwich – habitadas por suas respec-

tivas populações. Era preciso que estas fossem submetidas a uma classificação que as ordenasse, de modo a que se tivesse a seu respeito uma compreensão unificada. Essa obra, que Cunha Matos citava em suas "Épocas brasileiras", esclarecia que a etnografia era o campo de conhecimento responsável pela coleta de informações e pela formulação de critérios para classificar os povos do mundo, constituindo-se em matéria fundamental da geografia política (Balbi, 1838). O geógrafo italiano discorreria sobre algumas possíveis formas de classificação dos povos: aquelas que se guiavam por raças; a fundada sobre as diferenças do estado social, "que dividem todo o gênero humano em povos selvagens, povos bárbaros e povos civilizados", e outras tantas consideradas por ele menos úteis, mas que tinham por suporte, por exemplo, a alimentação, a topografia ou a base de subsistência. Essa definição plurifacetada dos métodos de investigação concernentes à etnografia explicitava a própria diversidade de noções sobre as quais eram concebidas as raças humanas.

O conhecimento geográfico fornecia, então, a chave de leitura das diversas raças na tradição monogenista, uma vez que, em sua variabilidade, elas deveriam ser estudadas de acordo com o seu lugar de ocupação no globo terrestre, como informações que se revelavam fundamentais a uma teoria das migrações dos povos. A própria identificação dos povos com suas regiões de origem se fazia pela denominação que aqueles povos ganhavam. Dessa maneira, os negros eram pertencentes à raça etiópica; os brancos, à caucásica, e assim por diante.

Não deixa de ser relevante o fato de a "Dissertação" de Raimundo José da Cunha Matos ter salientado, pela primeira vez no instituto, ao lado das preocupações do secretário perpétuo Januário da Cunha Barbosa, a questão do lugar para os índios nas épocas da história do Brasil, naquilo que foi, em meu entendimento, o primeiro passo para a abertura de um campo de estudos, a etnografia, no instituto.

Geografia, História, Arqueologia e Etnografia

Se em parte tenho frisado a presença da etnografia no instituto como estreitamente vinculada à história do Brasil desde a defesa feita por Cunha Matos em 1839, é necessário ainda precisar o momento em que a pesquisa sobre os índios, tomados como objeto de pesquisa vinculado ao estudo do passado remoto do Brasil, tornou-se um "tema" próprio. Mesmo porque,

nos anos iniciais do instituto, a etnografia não se constituía em nenhuma seção que fizesse a análise e a organização dos textos "etnográficos".

A Comissão de Arqueologia e Etnografia Indígena foi proposta por Manoel de Araújo Porto Alegre, Manoel Ferreira Lagos e Joaquim Norberto de Souza e Silva na 177ª sessão da instituição.[18] Na sessão seguinte, mediante um parecer de 16 de setembro de 1847, era aprovada a criação dessa nova seção, que teria sua primeira comissão formada por Francisco Freire Alemão, José Joaquim Machado de Oliveira e Joaquim Caetano da Silva.

Como indício de que essa comissão já estaria em atividade desde então, há uma proposta de Freire Alemão escrita em outubro daquele ano, na qual solicitava aos presidentes de província informações sobre as diversas tribos indígenas que existiam nas diferentes regiões do Império.[19] Em 1849, o consócio Francisco Adolfo Varnhagen enviava de Madrid uma carta, na qual lembrava que nove anos antes havia lido para o mesmo instituto suas considerações a respeito da necessidade dos estudos das línguas indígenas. Explicava que estava escrevendo aquela carta por ter experiência no assunto, e pedia que se levassem em consideração algumas das suas sugestões à proposta feita por Freire Alemão.

Varnhagen, ao mesmo tempo que reforçava a importância da coleta de informações etnográficas obtidas dos presidentes de província, já inquiria sobre um aspecto que, segundo ele, estaria pouco destacado na proposta de Freire Alemão: a necessidade de se estabelecer uma sistematicidade na coleta das informações que pudesse atentar para as particularidades de cada grupo indígena. É justamente a busca daquelas especificidades de cada tribo indígena que deveria ser, para Varnhagen, o objetivo de um estudo considerado etnográfico. De outro modo, ocorreria a repetição de uma prática tão antiga quanto o próprio registro de viagens: "Cansam-se uns e outros a escrever os usos, costumes, indústria e armas que são quase gerais a todas as raças aquém dos Andes e da Patagonia, e passam em claro os caracteres que poderiam concorrer à divisão das mesmas raças" (Varnhagen, 1973: 389).

Ora, o ponto para o qual Varnhagen chamava a atenção era a necessidade de se criar um método de caracterização e distinção entre os indígenas da América, particularizando-os em relação aos outros povos do mundo. Essa idéia, que concorria para a formação da nação e da nacionalidade, nos dá ensejo a pensar que a necessidade de um estudo etnográfico deveria ser imprimir a especificidade de um povo, preocupação que

norteava a todo instante as atividades dos consócios do instituto. O que Varnhagen apresentava como questão, e que constituía um aspecto até então pouco frisado no instituto, era a busca de um método capaz de possibilitar a comparação e a distinção entre as tribos indígenas.

Em sua opinião, as diversas informações desencontradas acerca dos usos e costumes das tribos indígenas retiradas de escritores "antigos e modernos" impediam a compreensão dos aspectos que "poderiam concorrer à divisão das mesmas raças". Devido à falta de um método mais preciso é que, segundo ele, ocorriam discrepâncias, mesmo em autores de renome, como no caso de Hervas, que dava como distintas 51 tribos indígenas que não teriam ligações com os ramos Tupi e Guarani. Assim é que, por exemplo, 'tapuia' era tido por vários autores como designação de uma tribo particular, quando o termo significa tão-somente tribo inimiga em guarani e em tupi, e, portanto, não designa nenhum grupo específico.

Na carta, Varnhagen pedia que se anexasse à solicitação de Freire Alemão um pequeno questionário com algumas palavras em português, que deveriam ter seus correspondentes na língua indígena especificada. Sustentava que, mediante uma coleta precisa das línguas, seria possível esclarecer e distinguir melhor as "raças" indígenas, indicando que o caminho para o estudo da etnografia precisaria se iniciar pelo estudo filológico:

> Cada vez me convenço mais de que para o estudo das raças indígenas nada nos pode ser de mais socorro do que o conhecimento das suas línguas. Por isso mesmo não me poupo a trabalho para juntar todo impresso e manuscripto que vou encontrando a tal respeito, e nunca pensei que só acerca da America do Sul se tivessem outrora publicado tão importantes obras. (Varnhagen, 1973: 389)

Nessa passagem, o autor sublinhava que a pesquisa etnográfica deveria ser feita por meio do estudo das línguas, tal como havia também preconizado Cunha Matos anos antes em sua "Dissertação acerca do sistema de escrever a História antiga e moderna do Império do Brasil". A afirmação de ambos, em prol da valorização dos estudos das línguas, refletia o impulso dado pela "nova" filologia de Schlegel, começada ainda no século XVIII. Segundo Michael Bravo, os estudos sobre os povos não pertencentes ao mundo greco-romano avançaram principalmente com o impulso dos estudos filológicos dos textos sagrados em sânscrito e

com a decodificação dos hieróglifos da pedra Rosetta, reafirmando para os estudos "etnológicos" (Bravo, 1996: 339), nascentes na primeira metade do século XIX, a crença de que a linguagem seria a chave para revelar a história da humanidade.[20]

Ao mesmo tempo que propunha o estudo das línguas indígenas por meio da comparação de suas palavras, o que a princípio atentaria para a especificidade de cada grupo, a sua própria exigência de um critério de coleta – não se deveria "fiar-se muito dos conhecimentos filologicos dos informantes", pois estes não eram necessariamente especialistas – o historiador ditava uma separação bastante demarcada entre o "trabalho de campo" e os estudos de gabinete. A estes últimos era dado investigar as distinções lingüísticas das tribos, não porque fossem relevantes em si mesmas, mas pelo fato de revelarem, em suas estruturas e usos, suas ascendências. As distinções das línguas ainda revelavam aspectos mais gerais de cada uma daquelas tribos, medidas em uma escala civilizacional que previa o ponto mais alto e os mais baixos. Por isso Varnhagen pretendia que a coleta dos vocabulários fosse a princípio mais restrita, contemplando apenas os "objetos frisantes", que não pudessem dar lugar a equívocos, deixando de considerar inclusive palavras que pudessem encerrar aspectos que seriam úteis "para avaliar o grau de barbárie dos povos".

Na verdade, na carta Varnhagen não extrapola a prática mais geral da etnologia que seguiria correntemente até a segunda metade do século XIX. A etnologia se voltava para o acúmulo de informações a respeito dos povos nativos contando com informantes conscienciosos. Estabelecia uma diferenciação e uma hierarquização, tanto no nível da aquisição de conhecimentos como no da prática metodológica, entre o trabalho efetuado por tais informantes e aquele dos pesquisadores, fossem eles antropólogos ou naturalistas.[21] Aquela separação e a hierarquização indicavam ainda uma concepção mais geral da pesquisa etnológica realizada então: a orientação por uma perspectiva de trabalho em que a participação do observador poderia ser controlada nos termos de pura objetividade descritiva, e cujas informações serviriam a um intuito classificador. Assim, as especificidades de cada povo estudado não deveriam indicar mais do que o seu lugar em uma escala geral cuja direção e ponto mais alto eram dados pela civilização européia.

A necessidade de certo método na coleta de informações, tal como reivindicava Varnhagen, precisava acurar a divisão dos grupos indígenas,

evitando posteriormente a generalização que impedia a correta identificação das tribos. O que parece ser de suma importância frisar é que, ao insistir em um método, Varnhagen expunha a necessidade de legitimar a etnografia por meio de um procedimento científico colocado em proximidade ao conhecimento histórico. Porém, o que é resguardado como convicção expressa no historiador, e repercutiria no direcionamento da divisão das seções do instituto, é que a etnografia – o conhecimento dos povos sem história – não deveria se confundir com o próprio domínio da história. Dizia, portanto, Varnhagen (1973: 393):

> Convém que todos estejamos persuadidos que o nosso passado, o actual império mesmo, interessará tanto mais outras nações civilisadas e instruídas, quanto mais longe podermos fazer remontar *não as fontes da nossa história*, mas os mythos de seus tempos heróicos, mas as inspirações de sua poesia. (grifo meu)

Com essa afirmação pode-se ter uma clara idéia do lugar que para Varnhagen deveriam ocupar os estudos sobre os índios no instituto. Os assuntos da "etnografia", embora precisassem de um método mais próximo da filologia, deveriam ser separados dos estudos históricos no que dizia respeito ao seu estatuto, pois eles importavam para as matérias de natureza hierarquicamente distintas: os estudos de um passado indígena interessavam aos mitos e às fábulas, pertencendo já a história ao discurso mais estritamente científico.

Nesse seu esforço de distinção e ao mesmo tempo de hierarquização, Varnhagen não deixava de se posicionar e de construir a sua própria identidade como historiador. E tal atitude seria repetida em outras ocasiões, como recentemente analisou Janaína Amado (2000), quando ele tratou da história de Diogo Álvares, o Caramuru, afastando-o do emaranhado mítico e esclarecendo seu devido lugar na história dos fatos. Nessa maneira de Varnhagen afirmar-se como historiador, atribuindo a si a tarefa de distinguir as lendas da verdade dos fatos históricos, estava incutida a forma própria com que, no século XIX, concebeu o campo disciplinar da história.[22]

A criação de um espaço oficialmente definido para o estudo dos assuntos indígenas no instituto tendeu, assim, a conferir maior relevância à distinção e, ao mesmo tempo, à relação entre aquele campo de estudos e a história. A seção de etnografia e arqueologia, oficializada no Instituto Histórico em 1851, refletia o próprio movimento de criação de um espaço

discursivo sobre os índios e o passado remoto no contexto da busca de uma história de cunho “nacional”.

Os *Novos Estatutos do Instituto Histórico*, impressos em 1851, ampliavam o número de comissões permanentes de quatro para dez, incluindo uma comissão separada de “arqueologia, etnografia e línguas indígenas”.

Mas a etnografia, na primeira metade dos Oitocentos – e isto não só no Brasil, mas também no continente europeu –, era um campo de conhecimento em gestação. Ela se formaria por um conjunto de textos de natureza diversa, como os relatos de viajantes, os relatórios de presidentes de província, as crônicas coloniais, os escritos dos jesuítas e os vocabulários de línguas indígenas.

A “obsessão” nascida no Império do Brasil por uma unidade brasileira “pré-e-proto-historicamente” conformada, como na expressão de Demétrio Magnoli (1997), e que passava pela afirmação da existência de um espaço territorial naturalmente constituído, também implicava a detecção de uma unidade lingüístico-cultural dos povos ameríndios do território brasileiro. Também o esforço dos letrados reunidos no Instituto Histórico, de realizar estudos da língua geral indígena – aquela que os jesuítas criaram para se comunicar com a maior parte dos grupos de origem tupi-guarani –, estava possivelmente vinculada ao imperativo de desvendar a suposta unidade brasileira. Tal esforço traduzia-se nas compilações de dicionários da língua tupi, como a edição realizada por Gonçalves Dias, em 1858, do “Vocabulário da língua tupy, chamada de língua geral dos índios brasileiros”, e que figurava como apêndice no *Diccionario da Língua Portuguesa para Uso dos Portugueses e Brasileiros*, de José Maria d’Almeida e Araújo e Correia de Lacerda, de 1859.

Mas se a seção de etnografia surgida no Instituto Histórico implicava uma relação importante que se delineava entre os índios brasileiros e a história pátria que se tentava escrever, os textos que tratavam do objeto indígena, apresentados no instituto, não deixavam de criar outras falas. Um exemplo intrigante é o retrato de Cunhambebe, retirado da obra de André Thevet e impresso em 1850 na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (*RIHGB*). Dizia a legenda que justificava aquela estampa:

> Não é por sentimentos de admiração por um chefe bárbaro da raça que havia invadido este território antes que a eles chegassem,

com a civilização e cristianismo, nossos pais, nem para render culto a um brutal e vingativo sacerdote da antropofagia americana, que nos propusemos a fazer aparecer em todo o seu relevo o chefe índio de cujo retrato tomado por Thevet (quando aqui esteve no Rio em 1557 com Villegaignon) damos na estampa um fac-simile, tão exato quanto possível: – é por amor da verdade histórica: é para que admirem os que admirar quiserem (não nós) essa cabecilha, que por anos foi o terror e o senhor despótico de todo o território e da costa e mar que corre desta Bahia até Santos. – Filósofos admiradores da selvageria! Vede-vos nesse espelho, dizei se vos lisonjeareis de ser governados por um homem fera, que se gabava, por proeza, de ter tragado um sem número de seus semelhantes avaliados em 10 mil por Thevet, que lhe chama *le plus redacté diable* de todo o país.

Há sim na guerra um ponto de contato entre a civilização e a barbaria; mas o homem civilizado reconhece na mesma guerra um recurso último, a última *ratio regum*, proveniente ainda da insuficiência do direito humano, e o bárbaro guerreia e faz mal só por obedecer a instintos brutais, que ele mesmo não sabe explicar, nem definir.

Por agora, porém, não façamos juízos preventivos acerca desse gentio que ocuparam um papel importante na nossa história, quando ela se escreva. (O chefe indio quoniambebe, *RIHGB*, 1850: 517)

Assinava-se logo abaixo dessas considerações "A Redação", o que faz parecer ser um texto de autoria do próprio Varnhagen, pela época em que foi escrito. Fica-se, assim, a imaginar qual teria sido o incômodo do redator ao se imprimir aquele rosto de um Cunhambebe antropófago ressurgido do século XVI, e cujo significado era todo justificado nas últimas considerações: retratar um personagem que faria parte da "nossa história, quando ela se escreva", frisando que, mesmo que a imagem pudesse causar a admiração em alguns, tal sentimento não era partilhado por aquela mesma redação do instituto, como se deixava claro: "não nós"...

Talvez o texto que acompanha aquela imagem sintetize bem o problema enfrentado pela etnografia criada no Instituto Histórico. Sua finalidade era formar uma imagem do índio brasileiro segundo uma referência que ao mesmo tempo justificava a existência daquele campo de estudo: a possibilidade de se discursar sobre o elemento que passava a ser visto como parte da gênese nacional. Era, assim, a construção de uma gênese que, no entanto, apartava uma realidade mais complexa. Afinal, o que estava em jogo era a negatividade imputada a uma realidade quase não

dita no instituto: a escravidão e o elemento negro da população. Ao mesmo tempo que, para os letrados, a constituição de um saber sobre o índio alimentava-se da afirmação da autonomia nacional, tal campo surgia como um reduto de outros debates contraditórios, como expressava o incômodo presente na legenda do retrato de Cunhambebe. Pois o que se expunha de forma indireta nesse incômodo era a dificuldade de moldar a própria idéia de nação nesse novo império, cujo território ainda incluía diversas outras "nações" indígenas. É com a abordagem dessa questão que devo prosseguir.

Notas

[1] Ver *O Novo Mundo*, de Antonello Gerbi (1996), segundo o qual em 1801 foram encontrados, perto de Nova York, dois esqueletos de mamutes, sobre os quais foram escritos folhetos. Os textos escritos sobre tais tipos de descoberta indicavam dois caminhos que Humboldt percorreria plenamente: em primeiro lugar, a discussão científica sobre o continente americano como coisa válida 'em si'; em segundo, as indagações a respeito da antiguidade paleontológica das descobertas, que tinham por conseqüência a suposição da antiguidade geológica das terras americanas.

[2] Carta de José Feliciano Fernandes Pinheiro para Raimundo José da Cunha Matos, 30 abr. 1838.

[3] Januário da Cunha Barbosa, na sexta sessão do instituto, em 2 de março de 1839, lê o comunicado do falecimento do marechal.

[4] Seu trabalho foi a tradução de *O Resumo da História do Brasil até 1828*, de F. Denis, primeira edição de 1831. Existe uma segunda edição de 1834. Sobre esta última, diz Rodrigues (1978:129): "Esta segunda edição foi adotada pelo governo para uso das escolas e aprovada pela Circular às Câmaras Municipais de 26 de abril de 1834".

[5] Sobre esse sentido da periodização, ver José Honório Rodrigues (1978).

[6] Diz Humboldt na introdução de *Vues des Cordillères*: « *À la représentation des monumens qui intéressent l'étude philosophique de l'homme son jointes les vues pittoresques de différens sites, les plus remarquables du nouveau continent.* » [À representação dos monumentos que interessam ao estudo filosófico do homem juntam-se as visões pitorescas de diferentes sítios, as mais admiráveis do novo continente.].

[7] O texto escrito em 1795 foi posteriormente impresso no primeiro tomo da *Revista do IHGB*, 1839.

[8] Michel de Certeau (1985) analisou o frontispício da obra de Lafitau, no qual se vê a alusão à criação na imagem de Adão e Eva em um quadro e vários objetos da Antiguidade expostos no chão, relíquias pertencentes ao universo antiquário. Nos termos de Certeau, « *Lafitau regarde ces pièces – antiques ou sauvages – comme les*

fragments de la 'vision' dont les Temps lui cache l'integralité mais don restent quelques 'vestiges' épars et précieux. » [Lafitau vê estas peças – antigas ou selvagens – como fragmentos da 'visão' cuja integralidade o Tempo lhe esconde mas de que restam alguns 'vestígios' esparsos e preciosos]. Assim, segundo Certeau, as relíquias antigas e os objetos do Novo Mundo dos ameríndios passam a se equiparar, tornando os últimos testemunhas do tempo e, portanto, 'primitivos'.

9 Tal postura de Thomsen levaria, segundo o autor, a lançar as bases para um estudo da pré-história independente dos textos antigos. As palavras de Thomsen seriam: *« Il me paraît évident qu'à une haute période toute l'Europe du Nord était peuplée par des races très semblables et primitives. Qu'elles correspondent aux sauvages nord-américains me semble à divers égards certain. Ils étaient portés à la guerre, vivaient dans les forêts, ne possédaint pas de métal ou feu.* » [Parece-me evidente que em uma antigüidade remota toda a Europa do Norte era povoada por raças muito semelhantes e primitivas. Que elas têm semelhanças com os selvagens norte-americanos, aparenta-me correto em diversos aspectos. Eles eram dotados para a guerra, viviam nas florestas, não possuíam metal ou fogo.].

10 Penso na idéia de testemunhas diretas do passado estabelecidas pela tradição antiquária, que se contrapunha à história clássica e à exegese dos textos antigos. Ver Momigliano (1983).

11 O instituto dá notícia do lançamento da obra *Antiquitates Americanae*, e o texto que se segue à notícia, a "Memória sobre o descobrimento da América no século decimo", de Rafn, "escrita originalmente em dinamarquez", foi traduzido por Manoel Ferreira Lagos. Como na própria tradução estão arroladas as traduções em inglês, alemão e francês, além de em holandês, polonês e italiano, creio que o tradutor se teria valido de alguma dessas outras versões.

12 A idéia que tenho sustentado sobre um aprendizado da paisagem, que se altera no tempo, não deixa de fazer parte de certas criações coletivas, advindas do fenômeno dos Estados nacionais, expostas por Eric Hobsbawm e Terence Ranger em *A Invenção das Tradições* (1997), embora o momento aqui abordado não tivesse ainda o aspecto tão recortado que viria a adquirir na segunda metade do século XIX nos romances indianistas de José de Alencar.

13 Com efeito, a valorização do passado pré-colombiano e a produção de imagens do período nas décadas de 1820 e 1830 foram profícuas. Sobre as imagens do México, ver Pascal Mongne (2002).

14 Cunha Matos teve votos dos mineiros, mas acabou sendo eleito pela província de Goiás.

15 Atente-se para o título desse dicionário, em que "língua brasileira" se referia à língua portuguesa falada no Brasil, aspecto que deve ser visto como certa novidade.

16 A edição da *Corografia* de 1979 altera em algumas partes o manuscrito do autor. Por mais curioso que pareça, tendo em vista o que se disse sobre as semelhanças entre a apresentação corográfica e as disposições dos elementos na história natural, presentes na sugestão de Cunha Matos de que se acrescentassem e corrigissem os dados desconhecidos, o organizador do século XX diz ter seguido exatamente tal conselho, modificando parte do trabalho original. Ele incluiu, por exemplo, em um trecho em que o marechal falava das primeiras entradas na região, outros dados desconhecidos por este no corpo do texto, como aqueles a respeito de

Cláudio Manoel da Costa, o que de certa forma faz o organizador, quase nosso contemporâneo, partilhar do intuito do autor original, distanciando-se ao mesmo tempo de nós.

[17] "Somente quando a superfície da terra for inteiramente conhecida e se conhecerem bem todas as características físicas dos povos que a habitam, é que os naturalistas poderão propor classificações."

[18] Cf. a discussão da Comissão de Redação e Estatutos, que está na *RIHGB*, 1847 (Kraus Reprint, 1973), e também Heloísa Maria Bertol Domingues (1995), que em sua tese chama a atenção para a criação da Comissão de Arqueologia e Etnografia antes de sua oficialização nos *Novos Estatutos do Instituto*, em 1851.

[19] Proposta de Freire Alemão de 14 de outubro de 1847: "Quais eram as tribos indígenas que habitavam a respectiva Província no tempo em que o país foi conquistado. Que extensão de terreno ocupavam. Quais foram extintos; quais emigraram e para onde; e enfim quais existem ainda e em que estado". Juntamente com esta proposta os presidentes das províncias também deveriam responder a uma segunda: "Qual a parte da Província que era já nesses tempos desprovida de matas, quais são os campos nativos, e qual o terreno coberto de florestas virgens; onde estas tem sido destruídas, e onde se conservam e quais as madeiras preciosas de que mais abundavam, e enfim que qualidade de animais as povoavam?".

[20] A interpretação do autor, entretanto, deve ser ponderada, visto que os "estudos etnológicos" encontravam-se em processo de constituição. A via lingüística seria uma entre outras que fundamentariam a etnologia do século XIX (Bravo, 1996).

[21] Ver, a respeito, Valter Sinder (1992).

[22] Janaína Amado (2000) analisou a monografia de Varnhagen sobre Diogo Álvares, texto em que o historiador expõe essa mesma distinção acerca de um assunto que pautava tanto os "contos maravilhosos" como a história: o personagem mítico e histórico nacional, o Caramuru.

Parte II

As ‘Nações Indígenas’ e a Exigência do Singular ‘Nação’

4

Marcas do Cotidiano

Para começar este capítulo, poderíamos passar os olhos pelo cenário escolhido para investigar o objeto desta pesquisa. Esse pano de fundo era a cidade do Rio de Janeiro, que passaria a sediar as principais instituições do Império do Brasil, incluindo o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Cidade que, na avaliação de Gilberto Freyre (1996: 424), durante a passagem para o século XIX, ia perdendo gradativamente o "colorido" do período colonial e seu "ar" de Oriente, para se tornar cada vez mais monocromática e sóbria, com a predominância do preto das casacas de seus habitantes sobre as cores fortes que antes revestiam paredes e roupas; do uso do chapéu entre as mulheres sobre o antigo costume de ornar os cabelos com grandes pentes de ouro e marfim; da carruagem sobre os velhos palanquins; do uso do garfo e da faca sobre o ancestral hábito de comer com as mãos, indicando que o Ocidente ou a europeização já pairava nos hábitos cotidianos.[1]

Poderíamos também utilizar um trecho do artigo "Exame de algumas passagens de um moderno viajante ao Brazil", que havia saído no já comentado periódico *O Patriota*, para mostrar que o olhar sobre a paisagem da cidade do Rio de Janeiro retinha outras marcas do cotidiano que

ainda prevaleciam – quiçá se tornavam cada vez mais fortes apesar das ocidentalizações – e estabelecia as divisões e as classificações daqueles habitantes. Essas marcas do cotidiano, que por vezes se ocultavam dos olhos estrangeiros por trás do cenário quase natural da cidade, não deveriam ser desconsideradas, tornando-se um imperativo para os agentes diretos daquelas divisões (Koselleck, 1993)[2] preservá-las na sua compreensão exata. O crítico que escrevia o artigo se ressentia da falta grave do inglês Andrew Grant, autor de *History of Brazil*, publicada em 1809, por ter este observado, ao comentar o fornecimento de água pelo aqueduto da cidade, que nas fontes dos largos e das praças públicas era figura presente "uma guarda para regular a distribuição da água, porque esta não é suficientemente abundante para as necessidades dos habitantes; e *o povo* está muito tempo esperando com baldes primeiro que receba, a quantidade que lhe pertence" (*O Patriota*, 1813, grifo meu).

Para escândalo do "brasileiro" que assinava a crítica, o estrangeiro, apesar de ter descrito com precisão o "Vaux-hall do Rio", estabelecia uma confusão sobre as próprias identidades dos leitores em potencial da obra do inglês – os quais poderiam entrar na categoria de "povo" – ao mencionar que eles certamente estavam esperando pela água, tarefa atribuída a outra categoria de homens naquela cidade: "Não me consta que as guardas tenham por fim regular a distribuição da água, sim evitar as desordens; nem vi o povo esperando a sua quota parte com baldes. Será o povo os escravos, que de necessidade hão de esperar pelos que os precedem?" (*O Patriota*, 1813).

A fila de escravos nas fontes da cidade pertencia ao conjunto das marcas do cotidiano que, entre tantas outras, continuariam presentes após a Independência e décadas depois, reafirmando a divisão e a hierarquia mais importante sobre a qual se erguia a sociedade imperial: a distinção entre os componentes da boa sociedade e a massa de escravos. E essa distinção, que se faria também mais visível apesar de aparentemente não ter sido notada pelo inglês Grant, representava os limites a partir dos quais se poderia definir o conjunto daquela sociedade. O regimento dessa sociedade se reafirmava no campo político tendo como marco as noções de liberdades e de propriedades de escravos, e também se traduzia, como definiu Ilmar Mattos (1994), nos "três mundos" que compunham esse universo. Esses "mundos", embora separados, não deixavam de se interpelar muitas vezes, abrindo espaço para outras distinções e identidades, além de outras designações, mais ou menos fluidas, projetadas

também no campo das relações pessoais, retomando de muitas maneiras aquela distinção primeira ao se designarem os homens com base em suas cores.

Em jornais, cartórios, ofícios de polícia e relatos de viajantes do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, era possível apreender, mais do que as designações baseadas em uma visibilidade dos não-brancos, a enorme variedade da natureza das relações entre os indivíduos nas sociabilidades criadas segundo aquela distinção mencionada – do mundo da ordem, do mundo do trabalho e do mundo da desordem, ou, ainda, entre brancos e toda a massa de não-brancos. As designações, que tinham como referência o mundo dos que não seriam definidos nem como brancos nem como não-brancos, ainda poderiam se revestir no jornalismo político, para os anos 1830, de conteúdos de disputas políticas, na criação de identidades e de formas de insultos, conforme seus atores (Lima, 2003).[3]

Negros, cabras, crioulos, bodes, pardos, mulatos, fuscos, caboclos, brancos, moleques, cafuzos, caribocos, botocudos, entre tantos outros designativos, transpunham para o universo lingüístico – mais do que os matizes da pele dos indivíduos presentes na cidade – um espectro inteiro das relações entre os homens. Como afirmara Koselleck (1993: 205), "as qualificações de si mesmo e dos demais pertencem à sociabilidade cotidiana dos homens. Nelas, articula-se a identidade de uma pessoa e suas relações com as demais".

As relações internas da sociedade imperial escravista, com suas divisões e categorias de homens, acabaram também por repercutir, de forma peculiar, na construção dos estudos etnográficos realizados pelos homens letrados do Império entre os anos 1840 e os anos 1860. Esses, para criarem um campo de reflexão que se voltava para uma das categorias presentes na população daquele mesmo império, deveriam também recriar, de alguma maneira, seus parâmetros de entendimento e de nomeação das populações indígenas das quais se ocupavam.

Chamo a atenção para uma das práticas correntes entre os membros da boa sociedade para se referirem aos outros: o emprego do termo 'nação' para designar uma origem e, em outros casos, também um estatuto diferente dos indivíduos presentes e circulantes na cidade. Quanto à diferença que só envolvia a origem, lembremos aqui do número de estrangeiros das nações, na maior parte européias, que crescia a cada dia na cidade com aquela ocidentalização de que falava Gilberto Freyre. Em

relação às diferenças que também marcavam um outro estatuto, é necessário olhar com mais cuidado. Primeiramente, os escravos. A cidade do Rio da primeira metade do século comportava inúmeras "nações" africanas que compunham o grosso da população escrava da cidade na primeira metade do século XIX, como analisou Mary Karasch (2000).[4] E tal espaço de convívio não apenas dava lugar à profusão de grupos étnicos distintos, mas permitia entrever muitos outros significados daquelas mesmas designações.

Segundo a autora, se era possível encontrar tantas referências às "nações" dos escravos africanos nos registros e nos ofícios por ela pesquisados, a preocupação em nomear por nação denotava também o recurso utilizado pelos senhores para que pudessem identificar seus próprios escravos. Os senhores costumavam, assim, descrevê-los de acordo com uma fórmula: informava-se o nome cristão do escravo fugido acompanhado do nome da "nação", ao lado de outras características físicas e marcas (Karasch, 2000). O curioso é que tal fórmula – a sobreposição de um marco cristão representado pelo prenome do escravo e uma referência genérica a sua nação – emitia um significado antigo para o termo 'nação' (Chiaramonte, 2003),[5] distinto daquele que vinha se construindo pelo menos desde a Independência. De forma às vezes semelhante ao caso das nações indígenas, as africanas não tinham necessária relação com as identidades de indivíduos ligados a uma dada coletividade culturalmente definida. Antes, eram idéias de nações forjadas pela experiência da escravidão. Os nomes que circulavam pelas ruas da cidade do Rio de Janeiro, como congo, angola, benguela, moçambique, mina, eram referências aos lugares de embarque de diversas etnias, reagrupadas e renomeadas em "nações" pelos agentes do tráfico de escravos (Gomes, Soares & Farias, 2003).

Essas referências, como "negro da nação cabinda" ou "da nação benguela", ainda poderiam incidir na distinção estabelecida entre os africanos e os crioulos, pois estes últimos não queriam ser confundidos com os primeiros. Dessa forma, também o emprego do termo 'nação' referido ao africano não deveria dar margem à confusão entre o "escravo de nação" e o "escravo nacional" ou "escravo 'da' nação", indicando este último outro pertencimento, aplicado aos escravos que eram propriedade da família real ou do governo (Karasch, 2000).

Em 1845, na profusão de populações heterogêneas na Corte, nas quais se fazia necessária a imposição da ordem, era possível constatar

outra categoria de homens, presente mesmo que de forma diminuta: a dos índios. Em um relatório do ministro dos Negócios do Império ficou registrado que ele havia sido notificado pelo chefe de Política da existência de "indígenas" no município da Corte "quase reduzidos à condição de escravos". Os "indígenas" somariam, nos dados repassados ao ministro, "cinquenta e dois de ambos os sexos, e de diferentes idades em casas de particulares, uns a título de agregados, outros a título de se educarem, outros, porém mui poucos, vencendo algum salário, mas todos sem ajuste por escrito" (Joaquim Marcellino de Brito, 1846).

Embora a presença dos "indígenas" fosse pequena, e por isso mesmo podiam se fazer notar pelas autoridades, como demonstrava o relatório do Ministério do Império de 1846, chama a atenção desde logo a forma como a primeira marca distintiva daquela sociedade se imporia a eles. Com esse relatório, pretendia-se regularizar a situação desses índios – o que se percebe no próprio tom de denúncia em que foi escrito –, e tal ação mostrava-se necessária justamente porque aqueles homens e mulheres opunham-se, em alguma medida, ao "mundo da ordem".

Esse aspecto fica mais evidente quando se constata que, também no caso dessa classe de gente, a indicação de sua "nação" era uma forma de aludir a uma identificação. O reverendo bispo de Cuiabá elaborou um *Quadro das Nações dos Índios*, notificando esse trabalho ao ministro dos Negócios do Império em 1844 (José Carlos Pereira de Almeida Torres, 1844). E ainda por muito tempo viu-se aplicar o termo 'nação', como o fez o bispo, aos grupos indígenas, fosse qual fosse o critério para o seu agrupamento (Domingues, 2000).[6] Na década seguinte, por exemplo, um presidente de província fez, em 1854, menções à "Nação Guaná" ou à "Nação Guaykuru" em um de seus relatórios (Augusto Leverger, *Relatorio à Assembléia Legislativa Provincial de Mato Grosso*, 2 maio 1854);[7] e, mais de uma década depois, José de Alencar, em *Iracema*, referiu-se à verdadeira nação de Felipe Camarão, quando quis esclarecer o leitor de que sua "nação" não era a Tabajara, mas sim a Pitiguar, repetindo em parte o que dissera Varnhagen sobre essa figura histórica (Varnhagen, 1867b; Alencar, 1998).[8] Sem dúvida, os exemplos poderiam ser multiplicados. Com efeito, quando se observa a produção textual referente aos índios na *Revista Trimestral do Instituto Histórico*, é possível notar que tal designação é recorrentemente usada para qualificar grupos indígenas.

Não seria também estranho notar o intercâmbio muitas vezes indiscriminado entre os termos 'nação' e 'raça' em diversos textos que

foram publicados no instituto, o que nos faz constatar o que havia assinalado John Monteiro (1996) sobre as "raças" indígenas no Império ao dizer que, ainda na década de 1840, o conceito de raça poderia ser confundido com o de nação. Há que se notar que 'nação', sobretudo quando empregada no plural – 'nações' –, fazia referência a um sentido antigo que se preservou até o século XIX. Nomeava os grupos de descendência formados por pagãos e estrangeiros, que não possuíam um estatuto civil e político, opondo-os, desde a Idade Média, ao *populus Dei* ou o povo de Deus, que designava o conjunto de indivíduos organizados institucionalmente e que obedecia a normas e leis compartilhadas. Portanto, naquele sentido antigo, enquanto 'povo' era um conceito jurídico-político, a palavra 'nação' designava um conceito biológico, o que a aproximava da noção de raça (Chauí, 2004).

Segundo Raymond Williams (1976), a palavra *nationem*, em latim, tinha primeiramente igual sentido de raça, significando indivíduos de uma mesma prole ou ninhada. Na Inglaterra, originalmente, a palavra *nation* era também utilizada com esse sentido. Somente mais tarde é que o termo 'nação' apareceria ligado à idéia de associação política.[9] Quanto ao vocábulo 'raça', embora de origem incerta, era utilizado no século XVI pela aristocracia para designar a linhagem familiar (Blanckaert, 1988).

Como afirma François-Xavier Guerra (2003), o uso da expressão 'nações' para designar os índios estaria presente desde o início da colonização da América, e assim ocorria em diferentes línguas. Tomando como exemplo a América hispânica, o autor menciona que a palavra 'nação' foi constantemente utilizada pelos próprios índios desde o século XVI e nos mais variados contextos, e que o vocábulo incluía nesses casos uma identidade também por oposição aos europeus. De fato, era com este termo que os "principais" indígenas podiam se referir ao seu grupo étnico quando lidavam com administradores ou missionários na colônia.

Em parte, os textos do Instituto Histórico não deixavam de refletir os usos bastante disseminados e mais antigos de 'nação'. Mas também, desde o período colonial, o sentido de 'nação', referido a um tipo de organização política dos grupos pagãos, poderia ser encontrado quando dirigido aos indígenas. Ainda no século XIX, nos diversos artigos dos anos 1840 aos 1860 reproduzidos no Instituto Histórico, esse sentido se revelava quando atribuído, por exemplo, à "Nação Tupi" ou à "Nação Guarani", como se estas fossem grandes organizações que reuniam os núcleos menores ou tribos. Parece ser esse o propósito com que Teófilo

Otoni empregava 'nação' para os Botocudos[10] em 1858, quando afirmava em carta ao secretário do Instituto Histórico, Joaquim Manoel de Macedo, que Maxakali, Nakneunuk, Aranau (Aranã?), Bakué, Bituruna e Yiporok "pela mor parte são da nação dos Botocudos", ainda que tal uso pudesse não excluir a percepção de um conjunto de costumes e de uma língua em comum (Otoni, 2002).

É também com a função de confederação, sem falar na própria Confederação dos Tamoios de Gonçalves de Magalhães (1994b), que se encontra o emprego de 'nação' visando aos grupos indígenas no programa escrito por José Joaquim Machado de Oliveira, "Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?". O autor referia-se aos Tupinambá como a "nação modelo" dos "habitantes primitivos da terra de Santa Cruz", enquanto a "grande nação dos Tupis", que Machado de Oliveira parece entender como um ramo distinto da primeira, era a "nação progenitora de uma multidão de tribus" que habitavam a parte meridional do Brasil, da Bahia ao Rio da Prata, excetuando-se os Guarani. Explica ele ainda que a dissolução da nação Tupi, segundo certos autores, teria ocorrido pela desavença entre dois chefes de tribos da confederação, dividindo "a nação em dois partidos" (Machado de Oliveira, 1842: 195).

A utilização do termo 'nação' para designar um grupo indígena podia ser encontrada nos estudos etnológicos de naturalistas como recurso para se compreender e estabelecer uma percepção sobre as diferenças entre tais grupos. Um dos naturalistas reconhecidos como autoridade no instituto, Alcide d'Orbigny, por exemplo, fazia uso da palavra 'nação' para designar as diferentes tribos indígenas que observara pela América meridional. D'Orbigny viajou pela América do Sul entre 1826 e 1834 com o intuito de acrescer dados aos trabalhos zoológicos de Cuvier,[11] tratando de estabelecer uma classificação do homem americano segundo o estudo comparativo das diferentes tribos ou "nações" que tinha encontrado ou de que havia tido notícia. Na introdução de sua obra *L'Homme Américain* explicava que, com o estudo de todas as "características fisiológicas", os "usos e costumes" das "nações" e com a comparação destes com as "nações" vizinhas seria possível determinar as diferenças características das raças (Orbigny [1839], 1944: 22). Para d'Orbigny, as raças da América do Sul – que segundo ele se dividiam em três: a ando-peruana, a pampeana e a brasilo-guarani – subordinavam em seu interior as diversas "nações", as quais ainda poderiam ser subdivididas nos "ramos" existentes dentro das raças (Laborde-Pédelahore & Boone, 1995).

No momento em que preparava seu dicionário de língua tupi, o botânico Von Martius escreveu uma carta a Gonçalves Dias, na qual se referia às "nacionalidades" indígenas com um sentido bastante diverso daquele empregado por d'Orbigny. Na carta dirigida ao brasileiro, Martius utilizava o vocábulo 'nacionalidades' para designar os grupos lingüísticos nos quais se podiam reunir os índios do Brasil que, segundo ele, falavam cerca de 150 dialetos.[12] Nesse caso, sua percepção das nacionalidades, que acreditava poder dividir em seis ou até em oito, baseava-se nas diferenças entre os troncos lingüísticos – importa lembrar aqui que foi Martius quem primeiramente sistematizou o conhecimento sobre o tronco Jê.

Notas

1. A presença do Oriente, para Freyre, a bem da verdade seria ainda mais profunda: "A verdade é que o Oriente chegou a dar considerável substância, e não apenas alguns de seus brilhos mais vistosos de côr, à cultura que aqui se formou e à paisagem que aqui se compôs dentro de condições predominantemente patriarcais de convivência humana pelos de outra, em particular. (...) Modos de viver, de trajar e de transportar-se que não podem ter deixado de afetar os modos de pensar" (1996: 424).

2. Sobre os agentes entendidos como grupos ou unidades políticas que têm a capacidade de "ação", e estabelecem as identidades de si mesmas delimitando seu próprio grupo, categorizando também os outros, faço uma referência a R. Koselleck, em seu artigo "Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos", em Koselleck (1993).

3. O estudo de Ivana Stolze Lima (2003) analisa a polissemia dos termos presentes no debate sobre a questão racial no Império, instigada pela riqueza, fluidez e ambigüidades presentes na criação das representações raciais e identitárias na imprensa política durante o período regencial, com base nos dados censitários e na questão da "língua brasileira" durante o século XIX.

4. Por volta de 1830, a população escrava de origem africana deveria estar, segundo a autora, entre dois terços e três quartos do total de escravos no Rio.

5. Quanto ao uso deste termo 'nação' e seu significado antigo, oriento-me nesta parte pelo que ressaltou José Carlos Chiaramonte (2003: 75): "Lembremos, a esse respeito, que tanto na Europa como na América Latina encontramos evidências de que o critério étnico de nação gozava de uma ampla difusão nos séculos XVIII e XIX, embora sem a conotação política que viria a adquirir com o princípio das nacionalidades. Ou seja, para designar conjuntos humanos discerníveis por alguns elementos substantivos de sua conformação, fosse a origem comum, a religião, a língua ou outros. Tratava-se, além disso, de um critério proveniente do sentido do termo existente na Antiguidade – o correspondente ao termo latino *natio-nationis*, muito amplamente difundido no período medieval e moderno e ainda vigente na atualidade. Um conceito que definia as nações (insistamos, não a nação-estado) como conjuntos humanos unidos por uma origem e cultura comuns e que permanecia vigente – contemporaneamente ao novo conceito político –, nos séculos XVIII e

XIX. É o sentido pelo qual na América, por exemplo, ainda no século XIX, distinguiam-se os grupos de escravos africanos por 'nações': a 'nação da Guiné', a 'nação do Congo', assim como também era aplicado às diversas 'nações' indígenas".

[6] Em um primeiro momento, nota-se apenas que os critérios de agrupamento poderiam ser variados. Em certos casos, seria possível encontrar o emprego de 'nação' na projeção de uma associação, pondo de lado os costumes. Segundo Ângela Domingues (2000: 281), no Rio Negro, no século XVIII, Henrique João Wilkens afirmava que o Mura constituía uma "nação" composta por "muitas repúblicas", mas dificilmente poderia ser definido como um grupo étnico, pois de acordo com a documentação, analisava a autora, "falavam línguas diferentes e tinham comportamentos civilizacionais diversos, pelo que havia Muras que dormiam no chão, junto ao fogo, 'como porcos' e não usavam maquiras, casca de pau ou redes de estopa, enquanto outros reprovavam esse comportamento".

[7] O relatório do presidente da província do Mato Grosso dizia que as "tribus de Terenas e Layanas" que habitavam o distrito de Miranda pertenciam, assim como os Kinikinaos, "à Nação Guaná" e que esta era uma das nações que "maior disposição se mostram para a civilização", esclarecendo um dos sentidos pelos quais era preciso distinguir certas "nações" de outras.

[8] Na "Biographia" de Varnhagen sobre a naturalidade de Felipe Camarão (1867), o autor destaca o documento, a carta régia de 14 de maio, em que o soberano o designava como de "nação petiguar". Interessante é que, apesar de Varnhagen fazer igualmente uso de 'nação' quando se refere aos índios, nessa biografia de Camarão ele usa o termo 'nacionalidade' com ironia: "se tal nome lhe cabe".

[9] Segundo Williams, a palavra *nation* apareceu na Inglaterra no século XIII.

[10] A questão das etnonímias não é simples. Resolvi, na maior parte dos casos conhecidos, utilizar aqui a etnonímia atual, convencionada pela Associação Brasileira de Antropologia. Assim, oculta-se o 's' quando se trata de um grupo. Como "Botocudo" é uma atribuição vinda do português, não configurando denominação própria de grupo, usarei sempre o plural, assim como no caso de "Coroados". Quando o grupo mencionado está em uma citação da própria fonte, mantenho a grafia escrita no original. Para os nomes conhecidos, utilizo como base de referência a "Listagem de nomes dos povos indígenas no Brasil", de Maria Elizabeth Brêa Monteiro e Maria Irene Brasil (1998), publicada pelo *Boletim do Museu do Índio* e pelo *site* do Instituto Socioambiental (www.socioambiental.org/pib/index.html). Porém, há vários casos em que o grupo citado na fonte não tem grafia conhecida atualmente, o que pode advir de um erro de transcrição de manuscrito para impresso, ou do desaparecimento do grupo, o que é freqüente. Os nomes não mais encontrados podem ainda ser uma atribuição, por um povo, a certos grupos seus contrários, transcritos por brancos. Para todos esses casos, mantive a grafia encontrada originalmente na fonte, ainda que utilizando o singular. Agradeço ao prof. Carlos Fausto, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/UFRJ), as indicações para a abordagem desse problema.

[11] Parte dos trabalhos zoológicos de d'Orbigny seria incorporada às classificações do reino animal de Georges Cuvier.

[12] Carta de Martius a Gonçalves Dias, Munique, de 6 de abril de 1857, conforme a referência informada por Gonçalves Dias a Capanema em missiva de 3 de maio de 1857, BN.

5

Mapear as 'Nações'

Destacando a Nação Brasileira

Torna-se de interesse observar que a permanência de um sentido antigo para 'nação' acabava por denotar as peculiaridades e as contradições com que o termo, ao qual se acrescia um significado renovado, referido ao Estado-nação, se desenvolveria no Brasil (Jancsò & Pimenta, 2000; Chiaramonte, 2003). Em outras palavras, a presença das diferentes "nações" no convívio com a nação brasileira que se formava, por orientação do Estado-nação,[1] ressaltava as pluralidades identitárias anteriormente presentes que contradiziam um novo sentido criado para a expressão "nação brasileira" (Thomaz, 2006). Falar das "nações" continuaria a ser aplicado aos elementos que faziam parte da população recolhida no corpo territorial do Império, marcando ao mesmo tempo um outro pertencimento daqueles grupos por sua distinção em relação à boa sociedade. Afinal, não havia nações distintas dentro desta última.

Não pretendo aqui, no entanto – tendo em vista a própria complexidade do processo de engendramento da noção de nação brasileira e a pluralidade de sentidos que a palavra 'nação' assume –, desenvolver análise sobre os rumos dos usos e da formulação do conceito, mas tão-somente sublinhar que o convívio daqueles diferentes empregos revela para nós as ambigüidades de um campo de estudos que deveria vincular de

alguma maneira parte das outras "nações" à nação brasileira. Esse elo, que a etnografia, associada à história, precisava ajudar a criar, já restringia o acesso da nação brasileira a certas nações que existiam no território do Império. Vincular as "nações" e a nação brasileira significava, naquele momento, iluminar as nações indígenas e apagar as africanas.

Dizendo de outra maneira, ao se iluminarem as nações indígenas naquele contexto, passava-se também a olhá-las através da etnografia. Ao se apagarem as nações africanas, impedia-se que o entendimento da etnografia no Brasil da primeira metade do século XIX se estendesse a elas. A etnografia passava a ser a 'lente' que fornecia o conhecimento das populações indígenas do território e realizava ao mesmo tempo o mapeamento das diferentes "tribos" e "nações" que cobriam a vastidão do Império. Com a restrição desse campo de conhecimento aos índios, as palavras 'nação', 'raça', 'tribo' e 'povo' ganharam significados na produção textual do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Mas, além disso, o jogo de luzes sobre as nações deveria privilegiar não toda a diversidade de grupos e etnias indígenas existentes no território do Império. Como se verá ao longo deste capítulo, e em parte do subseqüente, a construção do "índio brasileiro" e do símbolo da nacionalidade não recairia sobre as "nações" do presente, e sim sobre as do passado: os Tupi, quase desaparecidos e 'assimilados' pelo processo de colonização. O vínculo requerido entre as "nações" e a nação brasileira se voltava para uma temporalidade distinta do presente daqueles homens de meados do século XIX. Daí o porquê de a construção daquela etnografia – fundamentada unicamente na história e na territorialidade nacional em construção – ser conduzida pelo IHGB.

Um importante exemplo dessa nova forma de se olhar para as populações indígenas dentro do instituto pode ser encontrado na proposta já comentada de Freire Alemão, de14 de outubro de 1847, de se conhecerem "quais eram as tribos aborígines que habitavam a respectiva província ao tempo em que o Brasil foi conquistado". Como visto, essa proposta, que deveria ser encaminhada a cada um dos presidentes de província do Império, foi comentada em 1849 por Varnhagen, que nela incluiu algumas considerações. Pode-se dizer que a proposta dava expressão ao projeto de um "mapeamento" que incidia sobre as populações indígenas do território como um todo. Com ela procurava-se ressaltar a pluralidade das diferentes "nações" ou "tribos" indígenas por

seu sentido ligado à história de uma província, ou seja, como parte de um primeiro povoamento do território do Império.

Há de se notar, porém, que a busca por se conhecer a pluralidade das nações indígenas não deixava de dialogar e de retomar, sob diversas formas, os conhecimentos já existentes e que eram produzidos, desde a Colônia, em relação aos índios. O projeto de um mapeamento partia, portanto, de outros saberes já anteriormente criados, presentes nas diversas fontes do período colonial. Deve-se igualmente notar que o conhecimento sobre as populações indígenas, no qual se destacava uma particularização ou uma percepção das diferenças entre os grupos étnicos, também não era algo novo.

A percepção das diferenças entre os grupos étnicos era algo que já sobressaía em distintos contextos da colonização e pode ser captada nos mais variados relatos que descreviam os costumes e as características dos índios (Puntoni, 2000). Em particular, tome-se o momento em que a orientação de uma política portuguesa, na segunda metade do século XVIII, voltava-se para as preocupações sobre o povoamento, incidindo em uma nova forma de abordar os grupos indígenas, e cuja expressão mais importante foi o Diretório dos Índios (Moreira Neto, 1988; Almeida, 1997; Domingues, 2000).[2] Ângela Domingues, em seu estudo, refere-se às diferentes imagens construídas sobre os índios durante o processo que os transformaria em vassalos da Coroa e atesta, na documentação analisada, a produção de uma percepção das complexidades étnicas pelo próprio olhar colonizador:

> Não obstante se socorrerem de critérios de julgamento inerentes à sua identidade cultural, os luso-brasileiros cedo se aperceberam de que a realidade com que deparavam era complexa. Se a distinção entre índios selvagens, índios mansos e índios domésticos se explicava pela sua reacção à colonização e, mais exactamente, pelo tipo de relações que se estabeleciam entre índios e luso-brasileiros, reconhecia-se que não era suficiente para descrever a multiplicidade das culturas com que eram confrontados.
>
> Os luso-brasileiros em contacto com as diferentes etnias da bacia hidrográfica amazônica sabiam que os índios deste imenso espaço geográfico não tinham o mesmo nível civilizacional e que entre as diferentes etnias havia diferenças culturais e comportamentais notórias: os Mura, os Macuná e os Mundurucu eram mais ferozes e bárbaros; os Curutús eram humanos e dignos e considerados tão hábeis e civis como os ameríndios já aculturados; os Cambeba,

como mais civilizados e razoáveis; os Juri, Chumana e Vasari, 'de maior fidelidade, robustes e promptidão'.

(...) Se as descrições sistemáticas destes grupos surgiram, pela primeira vez, com as observações do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, as peculiaridades dos costumes e da aparência dos indígenas foram, quer antes quer depois da viagem científica, objecto de interesse de muitos viajantes e alvo de descrição de funcionários, soldados, moradores e eclesiásticos. (Domingues, 2000: 327)

Podemos dizer no entanto que, se a proposta de Freire Alemão, ao inquirir sobre as diferentes tribos, retomava os conhecimentos produzidos sobre os índios no passado, ela incidia sobre um tipo de interesse que se distanciava daquele que orientara os diferentes administradores, eclesiásticos, soldados e, de certo modo, até mesmo os naturalistas do século XVIII, como Alexandre Rodrigues Ferreira.[3] Esse distanciamento, que pretendo entender como orientado pelo próprio momento com que se depara, transformava aquela experiência colonial em uma outra experiência histórica.

Na proposta, Freire Alemão pedia ainda informações sobre os desmatamentos das respectivas províncias na época da conquista, além de um relato sobre a vegetação e a fauna nativas, com o fim de agregar os dados para que "se possa traçar uma única carta geral do estado primitivo do país" (Propostas de Francisco Freire Allemão...). Dessa forma, revelava-se o próprio intuito histórico dos estudos científicos sobre o Brasil. De fato, a idéia de buscar conhecer o "estado primitivo" do país, encaminhada ao Instituto Histórico, encontrava eco em um outro projeto seu, que vinha concebendo desde 1845: o da fundação da Sociedade Vellosiana. Freire Alemão, ao rememorar anos mais tarde os objetivos sobre os quais se fundou a sociedade, enfatizaria aqueles pontos que então possibilitaram unir, a partir de uma mesma preocupação, o interesse e a "curiosidade" científica e histórica. Na proposta de criação da sociedade estava dito que ali deveriam se reunir os membros para realizar conferências cujo objeto "será tudo quanto disser respeito às ciências naturais em geral, e muito especialmente dos produtos do solo brasileiro". E, por isso,

Os membros da reunião terão o cuidado de indagar nos jornais estrangeiros tudo o que houver de novo na ciência; de informar-se do que se passa pelas províncias, que tenha relação com as ciências

naturais, ou pelos jornais ou por cartas ou vocalmente; enfim investigar nas obras e escritos antigos sobre o Brasil, tudo o que se achar por aí perdido e esquecido, para com estas informações porem-se do fato das coisas do país. (Discurso pronunciado na Sociedade Vellosiana..., s. d.)

Dessa maneira, asseveravam-se, por outro lado, as relações entre os campos de interesse do instituto e os estudos que se voltassem para a natureza do Brasil (Figueirôa, 1997; Lopes, 1997),[4] relações estas que ainda seriam reforçadas pelo abrigo que deu o instituto à Sociedade Vellosiana, sugerido por Guilherme Schuch de Capanema, em 1853. A comissão do instituto, que tratou da sugestão de abrigar a sociedade em seus salões, respondeu a Capanema da seguinte forma:

A comissão de estatutos, tendo tomado na devida consideração a proposta do Sr. Dr. Capanema sobre a junção da Sociedade Vellosiana ao Instituto Histórico, julgou-a de suma vantagem tanto para uma como para a outra sociedade.

O estudo das línguas indígenas, que pelos estatutos da Sociedade Vellosiana lhe é especialmente recomendado, tem íntima conexão com o da geografia e história pátrias; afinidades do mesmo gênero, ainda que em grau mais remoto, se reconhecem entre os estudos privativos do Instituto e os da história natural do Brasil: tendo assim os objetos das duas sociedades tantas relações entre si, muitos proveitos seria sua cultura, se para ela concorressem ambas mais estreitamente unidas, do que até agora tem estado. (Sessão do dia 17 de junho de 1853, *RIHGB*, 1854)

Na verdade, com sua proposta Capanema também teria por intuito responder à sugestão de Silva Pontes, que via utilidade em fundar um museu dentro do instituto, "onde não só colija e guarde os produtos naturais do país, mas ainda, e principalmente quanto possa servir de prova do estado de civilização, indústria, usos e costumes dos indígenas do Brasil" (Sessão do dia 8 de abril de 1853, *RIHGB*, 1854). Esse museu deveria ainda contar com a participação dos presidentes de província e de consócios residentes nas províncias, visando a acrescerem a coleção do instituto. No traçado desse programa, vemos o reforço da idéia de 'mapeamento' das nações indígenas aproximando o instituto de outras sociedades e instituições afins, como o Museu Nacional.

Talvez valha dizer que os estudos sobre o índio no Instituto Histórico vinculavam-se aos projetos de escrita da história e da formação de

uma literatura tida por nacional – e também ao conhecimento mais amplo da natureza do país. Esses estudos, ao se desenvolverem com o preenchimento progressivo da idéia de uma "nação brasileira", procuraram com ela produzir uma singularização pela distinção e reapropriação das experiências anteriores, como a própria herança administrativa colonial. No momento em que a definição daquilo que seria o conteúdo do Império se tornava uma questão, era necessário criar um novo enquadramento para a pluralidade das "nações" indígenas que já eram percebidas em outros contextos.

A etnografia do instituto, ao traçar o projeto de mapear as diversas "tribos" ou "nações" indígenas habitantes das suas províncias, como na proposta de Freire Alemão, ressaltava a necessidade de um quadro-síntese da pluralidade dessas mesmas "nações". Tal quadro deveria ser obtido com base em um saber que se queria singularizado e definido como "etnográfico", embora as antigas categorias criadas sobre os índios, presentes por todo o processo de colonização, continuassem a subsistir. Dos textos publicados pelo instituto sobre a temática indígena, a ótica que ressaltava a necessidade de uma ação "civilizadora", como já era salientado em outros períodos, estava constantemente presente. Os programas traçados por Januário da Cunha Barbosa, como "Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões?" ([1840] 1916), ou "Se a introdução dos escravos Africanos no Brasil embaraça a civilização dos nossos indígenas..." ([1839] 1908), não deixavam dúvidas quanto a certos fins "assimilacionistas" visados pelos membros do instituto para os estudos sobre os índios.

Nas discussões como as promovidas por Cunha Barbosa, pode-se encontrar uma leitura organizadora dos textos e dos documentos que foram publicados na revista sobre os índios, nos quais se percebe que o 'mapeamento' a ser realizado não deveria apenas levar em conta o fato de que as nações não eram iguais. O mapeamento deveria igualmente reduzir as nações a um entendimento escalonado, hierarquizado. Tal hierarquização, presente nas proposições de Cunha Barbosa, primeiramente caminhava para enfatizar a capacidade das "nações" indígenas de aderirem aos "cômodos da sociabilidade", observada mais em umas do que em outras.

Com a ênfase na adequação das nações indígenas à "civilização", ainda que não da mesma maneira para todas, abre-se uma brecha para outra leitura sobre as diferenças, que fica clara na segunda proposição

de Cunha Barbosa – dela se inferia a valorização do índio em detrimento do negro. Essa valorização ocorria ainda por uma equivalência estabelecida, em diferentes níveis e por meio das imagens criadas pela boa sociedade, entre "negro" e "escravo". A associação dos índios à idéia de liberdade, mediante algumas alegorias criadas no continente europeu (Mello Franco, 2000) ocorria assim como – e ainda que de forma provavelmente menos forte – se projetava a identificação dos negros com escravos (Costa e Silva, 2002).

O espaço de reflexão que os membros do instituto almejavam estabelecer, por retomarem muitas vezes os documentos relativos às ações do passado colonial sobre as populações indígenas, desdobrava-se constantemente nas semelhanças entre o passado e o presente. Diversas descrições sobre os índios da época colonial foram publicadas, como os escritos de Nóbrega e de Anchieta, de Antonio Vieira, de João Daniel e de outros jesuítas, de Gabriel Soares de Souza, além de vários documentos, entre os quais ofícios e cartas régias. Junto a esses textos observam-se ainda outros, como "Plano sobre a civilização dos índios do Brazil, e principalmente para a capitania da Bahia; com uma breve noticia da missao que entre os mesmos Índios foi feita pelos proscritos Jesuítas", escrito por Domingos Alves Branco Muniz Barreto, em fins do século XVIII. Esse documento, que foi coligido por Antonio Gonçalves Dias, era uma proposta alternativa às administrações dos diretórios no contexto das críticas surgidas ao Diretório dos Índios, que levaria posteriormente à sua revogação. Sua publicação, já na década de 1850, refletia a preocupação dos contemporâneos com a questão da "catequese e civilização" dos índios, diretriz política que remontava a algumas das políticas indigenistas anteriores (Muniz Barreto, 1898).

Em muitas situações, a presença, na revista, de textos do passado, embora referidos a um modo presente de ver os índios, acabava por revelar as semelhanças na maneira de olhá-los e de retratá-los, em função da mesma ênfase dada à sua "natural inconstância", à sua "inata soberba", ao seu "horror para o trabalho", ou à "sua vida errante e libidinosa", como se notava na citação de um contemporâneo.

Entretanto, é preciso ressaltar as peculiaridades do momento em que os textos coloniais eram reproduzidos no instituto, reparando no uso muitas vezes pragmático dado àquelas publicações. Tal caráter pragmático presente na leitura das fontes revelava-se não só pelas orientações da política indigenista de então, como pela própria necessidade de se

criar um espaço para a coleção de tantos textos sobre os índios, ligados inextricavelmente à história do Brasil. Assim, considero importantes propostas como a de Freire Alemão, que planejava o mapeamento das nações indígenas, para indicar esse outro momento.

A necessidade de mapear as nações indígenas também justificava a publicação de documentos contemporâneos na revista, como os relatórios de alguns presidentes de província. Em 1840 foi publicado o extrato do "Discurso do presidente de província do Mato-Grosso, o dr. José Antonio Pimenta Boeno", de 1 de março de 1837, no qual se listavam as populações indígenas úteis para "serviço e defesa do Baixo Paraguay" – os Guató, Layana, Terena, Kinikinao e Guaná –, e se fazia uma observação sobre o potencial dos Apiaká. "Mappas dos Indios Cherentes e Chavantes na povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e dos Indios Caharós" – escrito pelo capuchinho Rafael Tuggia, do norte da província de Goiás, oferecido em 1851 por Antonio de Pádua Fleury – também refletia o esforço de se inventariar as diferentes tribos habitantes do território do Brasil, uma vez que o conhecimento sistematizado das populações indígenas daquelas regiões era exíguo. O parecer do instituto sobre esse relatório enfatizava a importância da publicação de trabalhos do tipo:

> É pena que tão concisas sejam as observações do ilustre missionário, e pois a commissão de historia é de parecer que se publiquem os trabalhos de frei Rafael de Tuggia, afim de poderem ser estudados por quem se ocupe em mais vasta escala dos índios da província de Goiás, e que o Instituto Histórico pesando a importância do estudo das observações acerca dos índios ainda existentes, peça ao governo para exigir dos missionários das aldeias eretas de próximo a história de sua fundação acompanhada do mapa de seus habitantes e notícia de seus costumes, usos e tradições. (Tuggia [1856], 1898)[5]

Em resposta às questões de Freire Alemão, Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva havia remetido sua dissertação sobre as tribos indígenas e as árvores da Bahia, publicada pela revista em 1849 com o título "Dissertação histórica, ethnographica e política". Entretanto, a *Revista do Instituto* não registra muitas outras dissertações que intentassem responder à proposta de Alemão. E os motivos para isso não são difíceis de imaginar, dada a falta de acesso às informações e de conhecimentos satisfatórios sobre os índios, ou, ainda, a falta de interesse sobre o assunto por parte dos presidentes de província. Mesmo assim a proposição de

Freire Alemão conferira certo caráter programático aos assuntos etnográficos para os sócios do instituto. Joaquim Norberto de Souza e Silva, em 1854, na sua "Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro", tratou, na primeira parte do trabalho, das "tribos que habitavam a província ao tempo que o Brasil foi conquistado". Ali, o autor claramente se propunha a coadjuvar Freire Alemão nas questões propostas por ele, embora alegasse que seu escrito não seria mais do que "um fraco ensaio" que deveria ser "mais cabalmente tratado em competente dissertação por melhor penna, que não a minha, quando as importantes questões propostas pelo benemérito senhor doutor Freire Alemão forem resolvidas em referencia a esta província" (Souza e Silva, 1973: 117).

Apesar dessa ressalva, o que se verifica é que a memória de Joaquim Norberto não apenas tinha por objetivo alcançar certa amplitude dos temas concernentes aos índios ao retomar a questão política dos aldeamentos, como também pretendia expor tais temas da forma perseguida pelo instituto: olhar pela ótica da história uma preocupação relativa ao presente.

Antes de falar das aldeias, o autor apresentava uma síntese de alguns dados conhecidos sobre as diferenças entre as tribos e fazia uma breve reflexão sobre suas possíveis origens, de acordo com os filósofos e os naturalistas. Dizia que conviria mais pensar como Humboldt sobre os americanos, "reconhecendo nessa grande família do gênero humano um só tipo orgânico", do que como Virey (Souza e Silva [1854], 1973: 119).[6] Ao mencionar o nome de Julien-Joseph Virey (1775-1846), o literato brasileiro almejava fazer referência à tese desse naturalista francês, que sustentava que brancos e negros eram distintos, pertencentes a espécies diferentes. A obra de Virey, *Histoire Naturelle du Genre Humain*, ficou conhecida no início do século XIX por divulgar a perspectiva poligenista sobre as diferenças humanas, aprofundando a separação com base no que seria uma natureza intrínseca de negros e brancos (Sela, 2006). Em suas palavras, "o gênero humano, na sua totalidade, deve se dividir em duas *espécies* distintas, e estas por sua vez são partilhadas em diversas raças ou ramos principais e em famílias" (Virey, 1824: 436, grifo meu). Entre a primeira espécie encontravam-se a raça branca, subdividida em árabe-indianos, célticos e caucasianos; a raça amarela, por sua vez subdividida em chineses, calmuque-mongóis e lapônio-ostíacos; a raça acobreada, constituída por americanos e caraíbas; e a raça marrom-escura, dos malaios

e polinésios. Na segunda espécie estavam a raça preta, incluindo cafres e pretos; e a raça "apretada" (*noirâtre*), subdividida em hotentotes e papuas (Virey, 1824: 438). Nessa classificação Virey trazia à tona os debates em voga no meio científico sobre os conceitos de 'espécie' e 'raça' que então passavam a ser cada vez mais enfatizados – identificando um ao outro, no caso dos poligenistas – para qualificar as diferenças sobre os homens. A tese poligenista negava uma origem comum dos homens, como queriam os monogenistas, tais como os membros do IHGB. Este é um debate longo ao qual retornarei mais adiante.

Norberto procurava concordar com as teses que indicavam a origem comum dos homens, bem como destacar uma mesma ascendência para os índios do Brasil. Essa idéia coincidia com a definição de d'Orbigny para a raça brasilo-guarani, existente na região ocupada pelo Império do Brasil, e a própria definição da raça brasilo-guarani tendia a identificá-la com os Tupi.

Além das considerações gerais sobre os índios, em questões como as origens e os costumes das tribos indígenas, o autor esforçava-se ainda por formular julgamentos sobre a ação dos jesuítas na catequese, mostrando-se a favor destes, pois com aqueles missionários "a luz do Evangelho foi mais poderosa que a do astro magestoso que se ostenta nos trópicos com tantos fulgores". Norberto condenava, em contrapartida, o Diretório dos Índios, "todo repleto de utopias", que pouco considerara "a lição da experiência de dous séculos e meio de aldeamentos de índios, quando Nobregas e Anchietas colheram em seus ensaios tantos fructos" (Souza e Silva, 1973: 153).

Para que não o julgassem um "romântico", Joaquim Norberto adiantava já no próprio título que sua memória seria "histórica e documentada". E ao apresentar a síntese de alguns dados a respeito das diferentes tribos que ocuparam a província, revelava também como poderia distingui-las segundo sua própria escrita, suas fontes históricas, considerando então que seriam dois elementos distintos:

> A incerteza que reina nas chronicas antigas, as duvidas suscitadas pelos modernos viajantes, a ambiguidade existente nos documentos que li, examinei e revolvi, dão logar a muita confusão. Para conhecer todas essas tribus errantes, que mudavam de habitação, ou por sua própria vontade, ou expellidas à força pelos seus inimigos, ou compellidas pelas devastações dos Europeos, é necessário caminhar com os conquistadores, seguindo essas bandeiras, que

> penetravam pelos sertões para os fataes descobertos ou descimentos, marchando par a par com a civilisação que os foi aldear. N'este caso a geographia e a chronologia, *como olhos da historia*, mostrarão melhor os sítios que dominavam, quando tratar da narração peculiar do estabelecimento de cada aldeia, objecto fundamental d'esta memória. (Souza e Silva, 1973: 139, grifo meu)

A geografia e a cronologia serviam como "olhos da história", dizia Norberto, o que revela um dos aspectos importantes da concepção de história que passava a ser elaborada no instituto. Ali é possível encontrar a valorização da "autópsia", enfatizando a presença de um dos modelos tucidideanos que fariam parte daquela constituição historiográfica no Brasil oitocentista (Cezar, 2004).

O prêmio concedido à memória de Souza e Silva devia se justificar pelo fato de que seu escrito refletia as preocupações mais recorrentes sobre a temática indígena no instituto. Certamente não foi por acaso que seu autor se tornou um dos membros da comissão etnográfica e arqueológica da instituição.

As Nações Indígenas e as Línguas

Joaquim Norberto procurava escrever uma história não só das aldeias por si mesmas, como também – antes destas – das tribos habitantes da província do Rio, dialogando assim com a proposta de Freire Alemão. O autor respondia também por algumas convicções presentes nos discursos criados sobre os índios dentro do instituto, como as de Cunha Barbosa, ao reiterar a importância da civilização dos índios, redimensionando o papel dos jesuítas na ação de catequese. Condenava a introdução de escravos africanos – esse "cancro terrível" –, e por sua argumentação enfatizava como seus resultados negativos: o atraso da "nossa indústria e agricultura"; "a quebra da moralidade em sua pureza, pelos seus desregramentos, desnudez e desenvoltura"; o costume da "mocidade ao mando desde o berço, effeminada no gozo dos prazeres"; a falta do aumento da população "nascida da facil satisfação das paixões"; a degeneração do "clima pela infecção de epidemias importadas com elles de seus lares" (Souza e Silva, 1973: 147-148).

O autor também estabelecia hierarquização entre índios e africanos, a qual pode ser vista como reflexo de dois problemas então discutidos:

um problema interno sobre o pensar a população do Brasil; e uma questão externa, criada nos debates sobre as raças, que abordava a inviabilidade civilizadora do africano. A priorização do elemento indígena em detrimento do africano também caracterizava o próprio indianismo, e não deixava de ressaltar a peculiaridade com que se formou entre aqueles letrados certa recepção dos debates etnológicos europeus daquele momento. Dizendo de outro modo, se a etnografia no Brasil então se constituía em diálogo com a formação da etnologia na Europa e nos Estados Unidos, e se esta última tinha por objetos de investigação os povos ditos "não civilizados" e de pele escura, a opção deliberada da etnografia brasileira por tomar como seu objeto unicamente o índio – no qual o modelo "puro" era o Tupi – devia-se ao próprio fim e justificativa da existência de tais estudos no instituto: o intuito de determinar um determinado recorte da nacionalidade e de definir o lugar do índio na história do Brasil.

Quanto à memória de Norberto, outros aspectos da recepção das fontes externas podem ser observados, como a menção a autores estrangeiros que escreviam a respeito dos índios do Brasil. A leitura daqueles trabalhos feita por Norberto enfatizava uma via particular da etnologia, que tomava os estudos das línguas como chave de entendimento para as "subdivisões" entre as tribos de origem tupi e a sua diferenciação com outras não-falantes da língua geral:

> A língua geralmente seguida por todos os aborigenes do Brazil, seus usos e costumes mais communs, e suas tradições mais ou menos idênticas, provam que elles descendiam dos tupis, que formavam antigamente uma só nação. A todos elles classificou o sr. Alcide d'Orbigny em uma só raça, a que deu o título de Brasilio-Guarany, subdividindo-a em duas nações Guaranys e Boticudos; entendendo por nação toda a reunião de homens que fallam uma língua derivada de uma origem commum. O sr. C. Prichard seguiu a sua opinião na sua recente obra, mas o sr. Augusto de St. Hilaire que não deixa de reconhecer a distinção d'esses dous grupos, tão separados por si mesmo, confessa depois de haver chamado aos indianos da costa, de involta com os Guaranys, simi-raça-tupy que não há classificação possível. É todavia certo que os bárbaros entre os próprios bárbaros differençavam-se pela linguagem, que já pouca ou nem uma relação guardava com a língua geral e habitavam os sertões, ou d'elles haviam sahido. Vem depois as outras tribus menos feras, com costumes e usos mais brandos, fallando com pouca differença a mesma língua e derramados sobre a costa, o que pro-

> va que a subdivisão d'aquelles data de mais remotos tempos que a d'estas, sendo muito para notar, com o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, que a separação das tribus influe ainda mais sobre a linguagem do que mesmo sobre os costumes. E pois será tão difficil como impossível, não já assignalar a origem dos autchthones do Brazil, como mostrar as relações que guardavam umas tribus para com outras que foram successivamente se destacando, sem o perfeito conhecimento das línguas americanas afim de compararse esses grupos, que as fallavam, já com mais ou menos pureza, já com mais ou menos corrupção, e a perfeita similhança entre ellas. (Souza e Silva, 1973: 120)

Ao se basear em alguns exemplos fornecidos por autoridades no assunto, em que a avaliação sobre o "estado" de uma língua estaria refletida na riqueza de vocábulos, na "harmonia" de sons, Joaquim Norberto insistia no grau de "pureza" original da língua tupi.

Nos termos do trecho aqui transcrito, as idéias de "origem" e de unidade que definiam uma dada nação estavam atadas pela língua. Seria, então, o estudo da língua que forneceria, segundo Norberto, as bases dos estudos indígenas ou de sua etnografia. Tal posicionamento diante dos "estudos etnográficos" indica a consonância com uma certa corrente da etnologia desenvolvida pela filologia. Entre as décadas de 40 e 50 do século XIX, a filologia comparada ganhava os espaços acadêmicos europeus a partir dos estudos realizados por Friedrich Max Müller sobre o sânscrito. O avanço no conhecimento lingüístico fornecia um modelo importante para a etnologia, sobretudo no que concernia às evidências sobre afinidades raciais, a ponto de a filologia comparada poder ser então considerada pelos acadêmicos britânicos "a única fundamentação segura do estudo da Antropologia" do futuro (Stocking Jr., 1991: 58). A abordagem filológica da etnografia seguida por Norberto é ainda reveladora de uma perspectiva que salienta o oposto da radical separação dos homens em raças. Como destacou Stocking Jr., em seu estudo sobre o sânscrito Müller buscava fundamentar uma base universal para a religião na percepção intuitiva, pelo homem, do divino. Assim, a opção por orientar os estudos etnológicos pelo viés da língua tem clara conotação monogenista.

Utilizando algumas noções da filologia comparada, Norberto conclui que, por meio da língua, era possível estabelecer as diferenças entre nação e "tribo". Esta última, de modo geral, e ainda que seus usos em certos momentos possam contradizer tal leitura, associava-se à idéia de

"facção" de uma dada nação. As tribos guardariam nas suas línguas a trajetória de sua "fragmentação" com relação à nação original, pela corrupção que estas apresentariam em relação à língua original.

O argumento da pureza de uma língua estava diretamente ligado às exigências de positivação da imagem da nação. E daí a importância do estudo do tupi e do intuito de coletar no instituto os vocabulários de línguas indígenas. Para o período que tenho em vista, da fundação do instituto até 1860, encontram-se alguns vocabulários editados pela revista. A "Noticia sobre os botocudos", texto publicado em 1847, cujo autor era Jomard, membro da Sociedade de Geografia de Paris, dava a conhecer um pequeno vocabulário retirado dos depoimentos de dois índios Botocudos levados à França em 1843, e "examinados" pelo Institut de France (Morel, 2001).[7]

O vocabulário dos Kayowá foi coligido por João Henrique Elliot e pelo barão de Antonina dessa "numerosíssima nação refugiada nas vastas matas da margem direita do grande Paraná" (Elliot & Antonina [1856], 1898: 447; Antonina, 1856). Uma memória sobre "os usos, costumes e linguagem dos Appiacás", da província do Mato Grosso, redigida provavelmente na década de 1820 e publicada em 1844, continha uma pequena lista de vocábulos da sua língua, da qual se dizia ser "esterilíssima", por conter muitas palavras da língua geral e do espanhol.

As apreciações nos documentos e nos ofícios sobre populações indígenas de regiões do sertão incluíam muitas vezes alguma consideração sobre a sua língua, a qual, no entanto, nem sempre era marcada pela precisão. Em 1842, em uma memória sobre os índios dos campos de Guarapuava, que tratava do aldeamento ali criado nos acontecimentos até 1827, o padre Chagas Lima dizia que "o idioma de que usam os Indios nascidos em Guarapuava (...) não é outro senão o Guarany", quando na verdade eram índios Kaingang. E apresentava uma breve exposição sobre sua gramática (Chagas Lima, 1973).[8] Em 1852, Antonio Gonçalves Dias oferecia ao Instituto Histórico um "Vocabulário da lingua geral usada hoje em dia no Alto-Amazonas", que também seria publicado em 1854.

Varnhagen, por sua vez, escreveu seu arrazoado sobre a necessidade do estudo e do ensino das línguas indígenas em carta enviada ao instituto, em 1840, em que tratava como primeira utilidade a missionarização apoiada no uso da língua geral para os índios. Nessa carta, afirmava algo que já fazia parte de um texto que seria impresso no instituto a respeito dos grupos indígenas: a idéia de que eram povos

decadentes e, portanto, fadados ao desaparecimento, o que implicava a própria justificativa elaborada para os estudos etnográficos:

> Hoje é recebido que os authoctones deste territorio pertenciam a uma geração que já vai decadente, e portanto tambem a sua lingua. Porem alem disso a guerra dos colonizadores foi a principio tal que, como se dizia no Pará, segundo o energico João Daniel, tempo virá em que se não há de conhecer que cor tinham os Indios: muito menos, acrescentamos, se conhecerão suas linguas, usos e costumes, se disso não se cuidar quanto antes. (Varnhagen, 1842)

Em um momento em que parecia não ter ainda desenvolvido integralmente suas idéias antiindianistas (Puntoni, 2003), Varnhagen sinalizava para o próprio processo de colonização como um dos fatores que precipitavam o extermínio dos índios. Mas o ponto que chama a atenção é a correlação que ele já estabelecia entre a decadência dos povos indígenas e o estado, também “decadente”, em que se encontravam as línguas indígenas. Estas, se de um lado possuíam qualidades melódicas “próprias para o canto”, de outro incluíam muitos sons nasais e guturais, além de “expressões vagas nascidas da pobreza das idéias de povos ignorantes e que desconhecem o uso da escrita”. As considerações de Varnhagen ressaltavam o estudo das línguas indígenas em uma dupla vertente que incidia sobre o debate indigenista característico dos discursos no instituto: se o seu estudo fornecia a comprovação de que o atual estado “civilizatório” dos indígenas já havia sido mais elevado no passado – questão que perpassava a própria valorização dada à língua tupi por seus contemporâneos –, também abria caminho para a possibilidade de uma “regeneração” dos índios mediante o emprego do tupi com fins missionários.

Mas suas considerações salientavam a importância do estudo das línguas indígenas com fins inicialmente positivos. Tanto pelo emprego das línguas com vistas a fomentar a sociabilidade dos indígenas quanto pelo puro conhecimento erudito, Varnhagen enfatizava, naquele momento, o estudo das línguas indígenas menos como justificativa para indicar o estado de decadência dos povos indígenas do que em função de uma valorização do conhecimento em si, embora o desaparecimento gradual das etnias fosse tomado como evidente. De certa maneira, o que dizia ele na carta ao instituto apresentava-se de forma quase inversa à ênfase dada por Martius ao estudo dos primitivos americanos por meio da língua, visando a explicar o seu atual estado. Varnhagen parecia ter o intuito de ‘resgatar’ a fonte original da língua indígena como elemento a ser soma-

do para a história do Brasil. Não obstante Martius não negar tal importância salientada por Varnhagen, como se verá adiante, para o naturalista o papel mais imediato do estudo da língua era abrir um campo de investigação para comprovar o estado de decadência dos indígenas, tema sobre o qual trataria em sua conferência "O passado e o futuro do homem americano", de 1838. Martius enviou uma cópia de seu discurso para o instituto no mesmo ano em que o historiador escreveu sua carta. Naquele momento, as diferenças entre Varnhagen e Martius podiam ser percebidas mais nas ênfases distintas que atribuíam aos fins desse estudo do que nas divergências que tinham a respeito de sua importância.

Notas

[1] Aqui, abri mão de uma análise para apenas salientar que a menção ao Estado-nação tem como referência os já clássicos estudos sobre este conceito moderno de nação, como em Hobsbawm, *Nações e Nacionalismo desde 1870* (1991), e a idéia de "comunidade imaginada" de Benedict Anderson (1989).

[2] O Diretório dos Índios, também chamado de Diretório Pombalino, foi criado em 1757, e a princípio se aplicava às capitanias do Pará e do Maranhão para depois vigorar sobre todo o Estado do Brasil. Como resultado de uma nova orientação política comandada pelo conde de Oeiras, no contexto do Tratado de Madri de 1750, com a criação do diretório tencionava-se incorporar os índios à população do Império português, promovendo-os a vassalos do rei, ao mesmo tempo que se procurava afastar a Ordem Jesuíta do poder temporal sobre os índios.

[3] Ao assinalar essa diferença, não estou supondo aqui que a produção etnográfica de Alexandre Rodrigues Ferreira e os administradores e a dos missionários da colônia possam ser tomadas como semelhantes.

[4] Não afirmo que tais relações implicavam uma falta de distinção entre objetivos e encaminhamentos dos estudos de ambas as sociedades. A fundação da Sociedade Vellosiana pode ser tomada como um marco importante para a reflexão sobre o próprio processo de autonomização das ciências no Brasil, como afirmou Silvia Figueirôa (1997: 90): "Creio que sua intenção [da Sociedade Vellosiana] foi, notadamente, começar um movimento de 'especialização' nas ciências, organizando um espaço próprio para as ciências naturais – desvinculado, por exemplo, da História Geral, com a qual ocorriam associadas no IHGB. Longe, porém, de dividir, penso que pretendiam somar, ao possibilitarem o aprofundamento dos estudos nesse ramo e assim enriquecer o patrimônio cultural nacional".

[5] Nota da comissão de etnografia formada por Joaquim Norberto de Souza e Silva e Cláudio Luiz da Costa sobre os "Mappas dos Indios Cherentes e Chavantes...", de 27 de outubro de 1854. A nota ainda cita Virey, ao considerar a impossibilidade de se fazer um estudo sobre as tribos indígenas tal como eram antes da chegada dos europeus, visto que "os nossos costumes, e usos, e a nossa religião lhe hão emprestado novas idéias". Ao atentarem para tal impossibilidade, os autores do parecer afirmavam ainda que os índios, fossem aqueles revelados nos documentos, fossem

os ainda existentes imenso território do Império, deveriam ser vistos como um 'passado'.

[6] O autor se referia às controvérsias entre as classificações e as divisões do "gênero" humano. Mas, para Norberto, a afirmação de Humboldt de que "a população primitiva da America não é competencia da historia" deveria levar a conclusões próximas daquela de Virey.

[7] Sobre a trajetória desses índios, que foram "daguerreotipados" e tiveram seus crânios medidos na Academia de Paris, e sobre o debate que suscitaram entre os membros da Academia de Ciências, ver o referido artigo de Marcos Morel (2001).

[8] Os índios de Guarapuava, citados pelo reverendo como Camé, Votoron e Xokleng, são da família Jê. Não se sabe se o erro cometido por Chagas Lima foi intencional ou não.

6

A Etnografia do Instituto Histórico e o Problema das Raças entre 1840 e 1860

'Raças' Indígenas segundo o Instituto Histórico

O parâmetro lingüístico era tomado, de modo geral, para a categorização das tribos indígenas, e tal conduta era disseminada não só no Instituto Histórico. Textos como parte de artigo publicado pela revista portuguesa *Panorama*, em 1845, editada por Alexandre Herculano, e da qual era colaborador Varnhagen, já expressavam que a distinção entre as "nações" indígenas do Brasil era pautada por esse viés da língua:

> Em dois grupos se podem estes commodamente dividir. O 1º comprehende todas aquellas nações, ou raças de gentios indígenas, que fallam com pouca discrepância a mesma língua geral e commum, a que por isso os europeus chamaram língua brasílica. Estes pela maior parte habitavam o litoral no tempo da conquista. – No 2º entram os que vivendo quase todos mais para o sertão têem entre si línguas e costumes differentes. (Artigo extrahido do 'Panorama', *RIHGB*, 1845, t. 7: 499)

A revista portuguesa vulgarizava a principal divisão feita entre os grupos indígenas, separados em Tupi e Tapuia, cujo critério para a distinção, desde o período colonial, identificava os falantes da língua geral e os não-falantes. E tal critério, que tomava por base a língua geral – uma

invenção missionária com fins catequéticos –, acabava por incidir na visão bipolar criada sobre os "tupis" e os "tapuias".

Como lembra Manuela Carneiro da Cunha, uma das características que enviesavam os estudos das "raças" indígenas desenvolvidos no Brasil no decorrer do século XIX era a bipolaridade, que marcava também o problema da constituição da representação do índio naquele período. De um lado estava o Tupi, visto como colado à imagem do nacional – ou o índio histórico "e convenientemente morto" –, e, de outro, o "índio contemporâneo", que agregava os signos da negatividade (língua bárbara, a falta de regras de convívio, o nomadismo), e cuja projeção era o Tapuia, inimigo dos portugueses desde os primeiros séculos da colonização (Cunha, 1998).

Manuela Cunha e Beatriz Perrone-Moisés ressaltaram que este aspecto ambíguo das imagens construídas sobre o índio – a bipolaridade entre Tupi e Tapuia – se traduzia na prática administrativa sobre os índios, que os dividia em "índios domésticos e mansos" e "índios bravos" (Cunha, 1998: 136; Perrone-Moisés, 1998). O século XIX, de certa forma, estendeu aquelas imagens na maneira de categorizar os índios. Em primeiro plano era transportada para os Tupi e os Guarani a imagem da "pureza", presente na sua língua do passado. Mas aqueles índios estavam "já então virtualmente ou extintos ou supostamente assimilados, (...) figuram por excelência na auto-imagem que o Brasil faz de si mesmo". Em segundo plano vinham os genericamente chamados Botocudos. Desses índios diz a autora: "não só é o índio vivo, mas é aquele contra quem se guerreia por excelência nas primeiras décadas do século". "Coincidência ou não", atesta ainda Cunha, "os Botocudos são Tapuia, contraponto e inimigos dos Tupi na história do início da Colônia" (Cunha, 1998: 136).

Com efeito, aquela bipolaridade traçada no período colonial, como observou Pedro Puntoni (2000: 61), representava "o corte entre aliados e inimigos, não só no imaginário, como nos contextos concretos".[1] Portanto, um dos pontos que marcavam a coincidência das imagens era a reapropriação das diferentes fontes coloniais. Pode-se inferir desse dado ser ele uma retomada do assunto pelas autoridades, o que fez que as categorizações transpostas para os índios em um outro momento coincidissem com a percepção colonial: seriam os autores "antigos" – além dos viajantes "modernos" – aqueles que veriam com seus próprios olhos as realidades então descritas e que poderiam garantir o conhecimento a respeito dos índios.

Para os sócios e os correspondentes do instituto, os relatos de jesuítas e cronistas, como os de Simão de Vasconcelos, Anchieta e Gandavo, eram fontes consideradas primordiais. Em resposta à proposição de Freire Alemão – de que os presidentes de província coletassem as informações etnográficas –, Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva se baseou em Simão de Vasconcelos para dizer que se "reduz[em] a duas nações os aborigenes de todo o Brasil": a primeira delas representada por "tribus mais tratáveis, a principal das quaes comprehende todos os bandos que ordinariamente corriam a costa e fallavam o mesmo idioma de que o venerando José de Anchieta compoz uma arte universal", e a segunda sendo a "dos Tapuias" (Cerqueira e Silva, 1849: 152).

Nessa leitura dos grupos indígenas já se estabelecia a bipolaridade que seria recorrente na etnografia do instituto, falantes do tupi e não-falantes, que se desdobravam em outros recortes, tais como as tribos do litoral e as do sertão; as tribos mais tratáveis e as selvagens; e, finalmente, os índios já extintos e os "decadentes". No momento em que os debates etnológicos proporcionavam compreender o problema das raças indígenas mediante a ênfase na noção de decadência, a percepção já existente sobre algumas diferenças lingüísticas também passava a ser incorporada àquela ótica. Torna-se, assim, possível dizer que, nos termos da leitura do instituto, que correspondia muitas vezes à leitura indianista, a antiga bipolaridade era transportada para identificar os grupos não-falantes da língua geral como os mais asselvajados e decaídos. Ao mesmo tempo, os antigos índios do litoral eram vistos na dimensão de um passado que de puramente indígena havia chegado à degradação, maculado pelo contato com a civilização.

Tais aspectos podem ser percebidos no que Teófilo Otoni dizia sobre os "Botocudos" do vale do Mucuri em carta ao secretário do instituto, Joaquim Manoel de Macedo, em 1858. Teófilo Otoni era então empresário no desbravamento da região do Mucuri, na abertura de um caminho que ia do norte da província de Minas à costa. Proveniente do Serro do Frio, de família de tradição comerciante e liberal, passou a investir no empreendimento da abertura do vale após a derrota dos liberais em 1842 (Otoni, 2002). As dificuldades de penetrar na região de mata fechada, em virtude da falta de caminhos e da presença dos índios "selvagens" e antropófagos, justificavam a importância que adquirira para os dirigentes do Império e os letrados do instituto a sua empresa, que

tratava de desbravar uma parte do litoral que havia permanecido quase intocada até o século XVIII.

Otoni escreveu a carta a Macedo em resposta ao pedido de informações do secretário sobre os "índios selvagens do Mucuri" (*apud* Duarte, 2002: 14).[2] Até aquele momento seu empreendimento havia se mostrado bem-sucedido em relação às tentativas de exploradores anteriores, pois conseguira estabelecer contatos pacíficos com alguns grupos indígenas da região. A partir dos contatos feitos mediante estratégias de aproximação e a intermediação de línguas, Otoni pôde relatar sua relação com os Malali, os Yiporok, os Nakneunuk, e o conhecimento de outras tribos, os Bakuê, os Porokun, que considerava serem Botocudos, como todos os índios que encontrara no Mucuri. A carta registra o processo de abertura da região no século XIX e a trajetória das relações entre brancos e índios, marcadas pelas guerras sangrentas e pela política indisfarçada de extermínio dos últimos. Mas também expõe a visão que os novos "desbravadores", como ele, podiam ter sobre as populações indígenas historicamente conhecidas que habitavam a região. Ao estabelecer pouco a pouco comunicação com os grupos indígenas, Otoni intencionava descobrir sua relação com os antigos Aimoré, que haviam conseguido dispersar o povoamento iniciado na capitania de Porto Seguro no primeiro século da colonização. Segundo as informações que extraía dos relatos dos viajantes e dos cronistas, a região do rio Doce até Belmonte, já no século XVIII, quando se empreendeu novo estabelecimento na capitania, era habitada por Botocudos descendentes dos Aimoré.

A narrativa que Teófilo Otoni fazia das expedições em busca dos índios abrigados nas matas merece atenção à parte. A cada passo em que se avistavam grupos indígenas que permaneciam escondidos, parecia aumentar o mistério, não se sabendo se seriam enfim revelados os históricos Aimoré. As jornadas aventureiras relatadas na carta a Macedo acabavam, no entanto, em desapontamentos. Teófilo Otoni (2002: 60) concluía que os "degradados" Botocudos que encontrara não podiam ser descendentes dos valentes guerreiros do passado:

> Nas feições características dos botocudos eu encontro quanto de mal dizem os historiadores dos aimorés.
>
> Mas essa barbaridade, essa estupidez, essa inaptidão para civilizar-se que admito no botocudo não a posso admitir nos aimorés, e seus confederados.

> O fato mesmo da confederação, os motivos dela, pois tinha por fim a expulsão de conquistadores perigosos, que se haviam apoderado da costa, a inteligência varonil com que souberam os aimorés sustentar a guerra por tantos anos, os resultados dessa guerra, que despovoou Porto Seguro, e lhe deu baixa de Capitania – tudo me fazia acreditar que esses famosos aimorés tinham uma civilização mais avantajada do que a dos botocudos, e que essa má fama que se lhes deu na história provinha dos cronistas suspeitos de Porto Seguro, e eram desabafos de vencidos.

Estupidez, barbaridade, inaptidão para civilizar-se eram, pois, as características traçadas sobre os índios com os quais teve contato, distantes da imagem sonhada dos índios guerreiros que um dia haviam expulsado os primeiros colonizadores. O fato marcante dessas considerações de Otoni era que o 'mito' já fazia parte da história, delineando uma maneira de ver os não-tupis, ou, ainda, os índios que haviam 'escapulido' do passado para incomodamente se preservarem no presente.

Passado e presente eram, assim, parâmetros que passavam a ser referidos para a interpretação das "nações" ou das "raças" indígenas. Resta saber um pouco mais sobre esta entrada do 'tempo' na análise e no estudo dos grupos indígenas, questão que se relaciona também com uma mudança bastante expressiva do significado e do uso do termo 'raça'. Propositalmente estabeleci aqui uma equivalência anterior entre nações e raça. O que discutirei a seguir é o modo como a relação entre os dois termos continuaria presente, embora fossem incorporados outros referenciais.

John Monteiro, no artigo citado anteriormente, traça um painel sucinto e geral das perspectivas sobre as "raças" indígenas no pensamento do Império. O autor ressalta que,

> mesmo antes da penetração definitiva das teorias e das técnicas para o estudo das raças, os estudos etnográficos de meados do século XIX estabeleceram algumas questões de fundo que acabaram condicionando o consumo das teses estrangeiras referentes às raças humanas. (Monteiro, 1996: 16)

Como uma característica mais geral da questão das "raças" indígenas propagadas no instituto nos anos 1840, está o fato de que estas eram discutidas nos termos da tradição bíblica e monogenista, segundo a qual as diferenças entre os povos encerravam-se nas diferenças entre as línguas babélicas. Isso reforçava também o sentido antigo de "nação" como era ali empregado. No momento em que aquela tradição ganhava contra-argumentos em outros espaços – pelas teorias poligenistas que ressaltavam a

diversidade entre os povos, tendo como base uma diferença na natureza dos homens –, a defesa que faria a elite letrada no Brasil da constituição de um lugar para a "nação brasileira" no rol das nações, traçando para ela uma genealogia, deve ser analisada em conjunto com essas questões de fundo que surgiam no contexto externo.

O Debate Etnológico sobre Raça e sua Repercussão no Instituto Histórico

O desenvolvimento das diversas teorias raciais até o surgimento da teoria evolucionista darwiniana é complexo e constitui-se de uma série de estudos que não seria possível mapear aqui (Domingues & Sá, 2003; Schwarcz, 1993; Stocking Jr., 1991; Blanckaert, 1988).[3] Entretanto, para situarmos alguns dos encaminhamentos dos estudos sobre os índios no instituto, em particular o diálogo da instituição com um de seus correspondentes estrangeiros – o botânico Martius –, seria importante retomar certos pontos dos debates sobre a natureza humana iniciados no século XVIII e desenvolvidos durante o XIX. Mesmo sob o risco de apresentar algumas análises que deixam outras questões em aberto, seria válido trazê-las para este espaço, a fim de ajudar a discutir esse momento do debate científico que culminaria com a elaboração do conceito de raça, e que circunscreve, de maneira muitas vezes contraditória, o próprio campo da etnologia de meados do século XIX. A fonte desse debate está no solo do iluminismo, que deflagrou a discussão a respeito da igualdade dos homens.

Jill Dias (1995: 121) sintetiza a respeito desse processo:

> Paradoxalmente, na sua criação dessa ciência geral do Homem, baseada no princípio da igualdade humana, os filósofos e naturalistas europeus acabaram por fortalecer um conceito de desigualdade humana apoiado em critérios ambientais, culturais e raciais. Em especial, as suas tentativas de classificar as diferentes variedades do Homem contribuíram para a sistematização do conceito de 'raça'.

Embora sejam muitos os pressupostos a embasar e a fortalecer tal sistematização, um dos princípios que podem ser destacados é o de que haveria uma necessária correspondência entre as características fisiológicas dos homens e sua capacidade de alcançar um grau de civilização. Essa

base preliminar permeou o estudo das raças humanas, que ganhou impulso durante a primeira metade do século XIX. As teorias raciais veiculadas por homens de ciência e pelas sociedades etnológicas ganharam posteriormente estatuto científico nas sociedades antropológicas da segunda metade do século XIX.

Como afirmou Stocking Jr. (1991), apesar de já haver, no século XVIII, aqueles que se inclinavam mais abertamente para a teoria poligenista das raças humanas, como o escocês Lord Kames e o abade Raynal, é possível dizer que a primeira metade do século XIX foi caracterizada pela predominância da corrente monogenista de interpretação da origem do homem. Entretanto, durante esse período, mediante uma série de desenvolvimentos em campos distintos, passou-se cada vez mais a enfatizar as especulações sobre as diferenças fisiológicas entre os homens, o que acabaria por trazer perspectivas teóricas que viriam a questionar mais fortemente o princípio de que haveria uma origem comum a todos os homens (Blanckaert, 1988). Stocking ressalta esse momento da história da antropologia como um período marcado por seu caráter ambíguo, em que seriam vislumbrados diferentes encaminhamentos teóricos. Estes, apoiados em diversos pressupostos que poderiam ser considerados parte do legado das Luzes – como a atribuição de diferenças morais e intelectuais entre as várias "raças" conforme as características físicas –, reverteriam muitas vezes seu princípio, tornando as próprias características físicas o cerne das questões, o que modifica, assim, o conteúdo primeiro de cunho especulativo. A virada do século XVIII para o XIX conheceu trabalhos que reforçaram a possibilidade de se compreenderem tais diferenças entre os povos com base nas características físicas, seja por influência do meio físico, seja por sua estrutura orgânica.

Uma fonte comum para os estudos fisiológicos e a tradição iluminista e filantrópica encontra-se no projeto dos *idéologues* franceses, que aborda o estudo dos povos não europeus em sua dupla perspectiva: estudando os aspectos físicos e morais das populações indígenas, para isso adequando o seu conhecimento segundo o parâmetro civilizatório, e prevendo para o próprio campo de estudos que procuravam fundar o estatuto de uma espécie de ciência total do homem. Em 1799 foi fundada a Société des Observateurs de l'Homme, que, embora de vida efêmera – pois durou somente seis anos em virtude do conturbado período das guerras napoleônicas –, reuniu em seu corpo grandes nomes das ciências na França do início do século XIX. Formada por médicos como Pinel e

Cabanis; lingüistas como Sicard e Leblond; nomes da história e da filosofia como Destutt de Tracy, Laromiguière, Volney e Millin; naturalistas como Cuvier, Jussieu, Geoffroy Saint-Hilaire e Jauffret; publicistas como De Gerando e Ginguéné; além de viajantes como Bougainville, Baudin e Levaillant, que, com os demais, somavam um total de cinqüenta membros, a Société des Observateurs de l'Homme propunha-se a estudar o homem em todas as dimensões e vínculos e em todos os seus costumes (Jamin, 1979).

Certas questões elaboradas pela Société com o intuito de conhecer as populações indígenas do mundo, a exemplo das propostas de investigar qual era a "condição feminina" dos índios ou se acreditavam em alguma divindade, mantiveram o caráter dos estudos de cunho filosófico do século XVIII. No Instituto Histórico vê-se a reprodução desses mesmos programas, o que não deixa de atestar o que já havia ressaltado Manoel Salgado Guimarães (1988) sobre a presença daquele legado iluminista na instituição da Corte imperial.

Os trabalhos de Cabanis já abriam caminho para uma interpretação que estabelecia relações diretas entre as diferenças morais entre os homens e sua natureza fisiológica ao afirmar que as sensações do mundo exterior, das quais dependia o pensamento, não eram iguais para todos, mas variavam de acordo com idade, sexo, temperamento, saúde, regime alimentar e clima. Cabanis era uma das principais fontes de Saint-Simon, que escreveu a *Mémoire sur la Science de l'Homme* em 1813. Saint-Simon, por sua vez, condenava os acontecimentos da revolução do Haiti e afirmava que era um erro a aplicação do princípio da igualdade em relação aos negros, uma vez que estes, por causa de sua estrutura física básica, não eram suscetíveis, "mesmo com a mesma educação, de se elevarem ao nível intelectual dos europeus" (*apud* Stocking Jr., 1982: 38).

Como já havia sugerido quando mencionei o "apagamento" das nações africanas como objeto da etnografia, a condenação da possibilidade de incluir os negros no processo da civilização repercute-se claramente nos debates do instituto, vetando um "lugar" próprio das "nações africanas" no processo de elaboração da história do Brasil naquele momento. A questão proposta por Januário da Cunha Barbosa (1908), "Se a introdução dos escravos Africanos no Brasil embaraça a civilização dos nossos indígenas...", deixa bem clara essa posição pela voz do primeiro-secretário. É curioso perceber, no entanto, que o problema dos escravos africanos presentes no território do Império do Brasil só indiretamente era tomado

em termos raciais entre os sócios da instituição brasileira. A pergunta de Cunha Barbosa não tratava do escravo como uma raça, quando mencionava os males trazidos à sociedade, mas da própria instituição da escravidão. O veto às "nações africanas" infligido pelos membros do instituto pouco enfatizou as diferenças físicas entre os homens e o conseqüente escalonamento realizado nos debates europeus e norte-americanos, que configuraram, de forma cada vez mais acirrada, o conceito de raça.

Ainda assim, a elaboração de alguns daqueles discursos raciais pode ser percebida em sua recepção entre os brasileiros. Os trabalhos de Peter Camper realizados no século XVIII, como o estudo do ângulo facial, tiveram grande influência no século seguinte sobre o estudo dos diferentes "tipos" humanos.[4] O estudo etnográfico de Gonçalves Dias, de que tratarei adiante, não deixou de citar Camper. A "Instrução da seção de etnografia da Comissão Científica ao Ceará", organizada pelo Instituto Histórico em 1859 para a realização da exploração científica daquela província, estabelecia que um dos objetivos dos trabalhos etnográficos da comissão deveria ser o de testar nas populações indígenas do norte do Brasil os estudos dos ângulos faciais do médico setecentista.

No início do século XIX, Blumenbach, considerado o pai da antropologia física, começou a publicar *Decades Craniorum*, que teve forte repercussão nos meios acadêmicos. Para Blumenbach, as coleções de crânios eram capazes de fornecer a mais confiável fonte para seus "estudos antropológicos" (Bertoletti, 1994). Segundo George Stocking Jr. (1991), as idéias de Blumenbach acerca das raças humanas eram as mais aceitas entre os acadêmicos no período que o autor chama de pré-darwiniano. Blumenbach classificou as raças humanas em cinco: a caucásica, que era a original, da qual derivavam as outras; a mongólica; a etiópica; a americana e a malásia. Embora sua ênfase nos estudos morfológicos pudesse ocasionar conclusões poligenistas, Blumenbach estava de acordo com a tradição bíblica e monogenista no tocante à origem das raças humanas. O cerne de sua argumentação era o seu conceito de *Bildungstrieb*, o impulso formativo dos corpos orgânicos, que atuava sobre as diferenças em todas as formas vivas, incluindo a variedade humana, a qual era submetida, por aquele conceito, à noção de degenerescência (Bertoletti, 1994).[5]

As teses de Blumenbach se delinearam no espaço acadêmico alemão, lócus de difusão das idéias antropológicas de Kant, as quais refutavam a noção de que as diferenças das raças derivam da ação do clima e reforçavam a idéia de uma permanência das características raciais por he-

reditariedade, argumento mais fortemente retomado no século seguinte (Blanckaert, 1988).

Na primeira metade do século XIX, se em alguns debates sobre os estudos das raças humanas, como o que tomava lugar na França, começava-se a contestar as teorias de Buffon quanto ao estudo do homem em relação à história natural, a base destas ainda estava disseminada em outros meios acadêmicos, como era o caso entre os letrados do Brasil no Instituto Histórico. É o que transparece na já comentada dissertação "Épocas brasileiras", do marechal Cunha Matos, nas passagens sobre os índios brasileiros e o problema das raças. Ao se basear no escrito do geógrafo Adriano Balbi, que expunha uma lista dos principais teóricos das raças,[6] Cunha Matos apresentava o seu posicionamento, retirado tanto da "lei de Moisés" quanto de Lineu e Buffon:

> Há tempos tem-se ventilado a questão das raças do Gênero Humano, e diversos filósofos apresentaram sistemas mais ou menos complicados, tendentes a provarem que os homens eram procedentes de um par comum, como disse o historiador hebreu (Moisés), mas que pelo menos houve primitivamente três tipos diferentes, cuja descendência se espalhou por todo o mundo. Tal é a opinião do sábio Cuvier. Blumenbach achou cinco tipos ou variedades principais. Outros tantos distinguiu Dumeiril; Buffon, e Lineu uma, Virej (*sic*) duas espécies conhecidas pelo ângulo facial, as quais são divididas em seis raças; Lesson três raças divididas em muitas variedades. Desmoulins apresenta 16 espécies subdividas em grande número de raças; e Bores de S. Vicent 15, inclusa a dos homens monstruosos; de maneira que parece haverem 64 diferentes raças do Gênero Humano. Eu que sigo as opiniões de Lineu e de Buffon, ou para melhor dizer, eu sigo a opinião do grande filósofo Moisés, reputo como argumento mais forte contra a doutrina hebraica a cor da raça, preta, por me parecer que seria necessário haver grande período para naturalmente a raça de Can vir a ficar com a cor negra. Nem as configurações do rosto, nem a estrutura do crânio, me convencem da pluralidade dos tipos primitivos; a arte podia concorrer para estas modificações, pois que diversos viajantes têm alcançado que o desejo de imitar as aparentes feições da lua, e de alguns animais adorados como símbolos da divindade, ou outras razões hoje ignoradas motivaram o gesto para nós depravado de achatar, estender, ou bolear a cabeça como proteção desde a mais tenra idade várias tribos americanas. (Cunha Matos, 1974: 259)

Cunha Matos, nessa digressão, reafirmou vários pontos de vista presentes no debate acerca das raças no século XVIII, do qual Buffon seria o principal expoente. Apresentou como um dogma a origem comum de todos os homens, embora indicasse ser causa da maior controvérsia a existência da raça negra, por ser ela a de maior contraste com a raça branca. Essa opinião, aliás, que entendia a oposição entre as cores branca e negra como justificativa maior para os estudos das diferenças entre os homens, encontrava-se bastante disseminada na segunda metade do século XVIII, e, como já mencionado, ganhou grande destaque a partir da difusão das idéias de Virey.

No trecho anteriormente destacado é possível observar o modo como Cunha Matos especula sobre uma possível explicação para as feições que caracterizam os índios. O sócio-fundador do Instituto Histórico, retomando argumentos que estavam presentes no século anterior, afirmou que as diferenças físicas podiam ser atribuídas a modificações ocorridas nos costumes dos povos. As distinções entre os brancos – sempre eles tomados como parâmetro – e os outros povos eram explicadas com base na idéia de alteração e mutação dos segundos em relação aos primeiros. Elas poderiam ter surgido pelo fato de as várias tribos americanas – ao achatarem, estenderem ou bolearem a cabeça em função do "desejo de imitar as aparentes feições da lua"; ou por adorarem alguns animais "como símbolos da divindade" – terem criado as alterações nas "configurações do rosto" ou na estrutura do crânio. A explicação de Cunha Matos enfatizava os aspectos externos, como o clima e a alimentação, comumente tomados no século XVIII como as causas das alterações de um único e primeiro tipo humano.

Da exposição de Cunha Matos também é possível extrair uma outra afirmação acerca da permanência dos caracteres físicos a partir de uma segunda geração, tal como poderiam preconizar os monogenistas que se baseavam em Buffon:

> Ninguém negará que uma raça mista pode tomar um tipo permanente desde a segunda geração. Eu apresentaria um exemplo, que talvez não admita contestação. Suponha-se que um branco tem filhos de uma preta; e que estes pardos se reproduzam sempre uns com os outros. Destes consórcios nascerá uma raça, que a não misturar-se com sangue diverso, formará um tipo constante de homens pardos de cabelos crespos diferentes do dos homens pretos e dos brancos, cujas compleições, e estrutura se não há de alterar pelo decurso de muitos séculos. (Cunha Matos, 1974: 260)

Nessa mesma afirmação estava incluída uma observação sobre a modificação dos tipos pela mistura de sangue, a qual produziria as gradações de cor da pele de todos os homens. A questão remetia particularmente à realidade do Brasil. É de se notar que esse exemplo dado por Cunha Matos, ao tomar uma das "marcas do cotidiano" – a presença da mestiçagem no Brasil –, reportava-se de maneira indireta a outras reflexões suas referentes à população do território do Brasil. Tais reflexões deram lugar a um plano de colonização que escreveu para a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, em 1837, no qual reforçava a necessidade de se programar a entrada de colonos europeus. Mais ainda: o autor não deixava de reservar algumas considerações sobre a "civilização" dos indígenas, que, embora considerasse inviável como política para o povoamento, acreditava que poderia ser útil para se aproveitarem alguns braços para as regiões mais inóspitas do Império, a fim de preparar a chegada e a progressiva colonização por europeus. Nesse escrito estava presente como pano de fundo o aspecto físico da população, cuja alteração, como afirmou, não ocorreria, salvo a mistura de "sangue diverso".

Devo ressalvar que Cunha Matos, mesmo alegando a permanência das características físicas dos tipos raciais quando não houvesse a promoção de outra mistura, não negava a possibilidade de reversão no tempo daquelas características, como foi visto em outras considerações suas. Os tipos raciais poderiam se alterar a longuíssimo prazo em função de fatores externos. Essa perspectiva, a mais amplamente pregada pela corrente monogenista em sua época, incidia no encaminhamento e na elaboração, no decorrer dos debates científicos, do conceito de espécie empregado em relação ao homem. Ela previa a unicidade e a inviolabilidade da espécie humana, tornando somente as "raças" sujeitas às modificações no tempo. É nesse sentido também que se pode atribuir a Cunha Matos a adesão à tradição monogenista. Em suas "Épocas brasileiras", ele considerava as divergências entre as diversas teorias que dividem em números variados as "raças" humanas como mero recurso retórico, e, portanto, não se detinha sobre as conseqüências de tais discordâncias. Para ele, não importava o número em que se dividia a variedade da espécie humana, já que as raças poderiam alcançar uma variabilidade muito grande.

Mas a perspectiva de Cunha Matos no concernente às raças, insistindo nas modificações dos indivíduos pelo meio e na transmissão dos caracteres alterados por sua ação ou pelo costume, leva a nelas perceber a subjacência de crenças e teorias que se desenvolveram no decorrer do

século XIX, com base na concepção lamarckiana. A transformação dos caracteres físicos pela influência do meio e pelas necessidades de cada espécie e a perpetuação dos caracteres adquiridos eram idéias de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1823), mas, como afirma George Stocking Jr. (1982), estavam presentes, na longa duração, como crenças alojadas na tradição ocidental.[7] O importante em relação às idéias de raça implicadas em Cunha Matos em "Épocas..." é o que Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) salientou para o conceito de raça em Gilberto Freyre, ao afirmar a aproximação deste com o neolamarckismo: com o estabelecimento da ponte entre as teorias biológicas e sociais – detectada por Stocking Jr. (1982) –, a própria noção de "raça" se tornava menos "dura" e determinista, pela idéia da constante adaptabilidade dos seres humanos e sua capacidade de reação ao meio, incorporando e transmitindo as mudanças. O questionamento de Cunha Matos acerca da importância da divisão da humanidade em diferentes raças de certa forma reitera essa visão segundo a qual o conceito de raça torna-se "enfraquecido", ganhando maior dimensão os fatores sociais, históricos e culturais, ainda que não se abrisse mão da orientação de cunho biológico.

As idéias presentes em "Épocas...", de Cunha Matos, texto escrito provavelmente pouco antes de sua morte, em 1838, indicam as aproximações com um outro trabalho produzido duas décadas antes em Portugal. O artigo anônimo, intitulado "Differença das côres e configuração nos homens", publicado em 1818 e recuperado por Jill Dias, possibilita que se vislumbre em certa medida o modo como o debate sobre as raças humanas teria sido encaminhado em Portugal naquele momento (Dias, 1995).[8] O que o autor anônimo salientava no artigo ao advogar como principais causas das alterações de um tipo primeiro os fatores climatológicos, geradores "da influencia das causas physicas" era sobretudo a ênfase dada à explicação monogenista das diferenças entre as raças. Buscava refutar dessa forma a teoria poligenista que então se afirmava nos espaços acadêmicos europeus, em particular na França.

Ao seguir a argumentação buffoniana que contestou os sistemas classificatórios para a caracterização das diferenças na espécie humana, os quais tinham como modelo o sistema de Lineu, aquele texto, da mesma forma que argumentara Cunha Matos, minorava o problema classificatório, destacando, entre inúmeras outras descrições de "variedades" humanas, três raças que seriam "accidentalmente differentes": a branca, a negra e a tártara. As considerações sobre essas diferenças não

deixaram naturalmente de revelar a hierarquização dominante com base na qual elas seriam lidas por toda a tradição européia e que, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, daria destaque à contraposição e à polarização estabelecidas entre as raças branca e negra.[9] A descrição da raça branca revela os pontos básicos da teoria buffoniana sobre o gênero humano, que tinha nela o seu modelo mais perfeito, do qual derivariam as demais raças:

> Hum talhe muito esbelto, e melhor proporcionado, feiçoes mais regulares, huma epiderma mais, ou menos matizada de vermelho, e de branco, a distinguem do resto da especie humana. Desta Raça, he que se dirivão as outras, que não são mais do que a alteração della. Ocuppa toda a Europa, e aquella parte da Asia, que se extrema com o mar Negro, e o mar Caspio, entre a parte Occidental do mar Glacial, e o Golfo Persico. As Armas, as Sciencias, as Artes, e o Commercio lhe tem sugeitado huma grande porção da Africa, da India, e quase toda a America. Esta he de certo a mais antiga, mais espalhada, e melhor organizada parte do genero humano. Della tem successivamente nascido as artes uteis, e agradaveis, e todos os talentos, que exigem genio, e gosto. (Differença das côres... [1818], 1995:105)

Jill Dias (1995) destaca a possibilidade de discutir, por meio desse artigo, alguns dos pontos sobre as teorias raciais e sua recepção em Portugal. O debate sobre as "diferenças entre as raças", tal como foi encaminhado pelo autor anônimo, indicava o afastamento de algumas das teorias que despontavam desde o início do século XIX, sobretudo com a atuação de Cuvier e a anatomia comparada. Seu trabalho apresentava semelhanças maiores com as teorias raciais do século XVIII, principalmente em sua vertente buffoniana, em função da ênfase nos fatores ambientais como explicação para as diferenças raciais. O século XIX, como afirmou Stocking Jr., foi marcado pela transformação dessa concepção de raça presente no século anterior: ao se reforçar a idéia de imutabilidade dos tipos raciais – como no peso conferido à hereditariedade e ao caráter determinista com que eram tomadas as características físicas –, denotava-se outro conceito complexo, o de civilização (Stocking Jr., 1991; Bieder, 1986).

Stocking chamou de "pessimismo" do século XIX a maneira com que os centros acadêmicos europeus passaram gradativamente a abordar o problema dos povos não-europeus, uma vez que, se esta questão inicialmente surgira por motivações filantrópicas, seria cada vez mais atingida

pelo julgamento negativo sobre aqueles povos, condenados ao fracasso em atingir um grau satisfatório de civilização. O desenvolvimento das teorias raciais nessa primeira metade do século XIX também legou um tributo às questões de fundo expostas pela fisiologia vitalista do século anterior ao enfatizar a hereditariedade e a constância dos tipos originais raciais e ao retomar a idéia de degeneração como um estado de irreversibilidade (Blanckaert, 1988).

A transformação do conceito de raças, em que elas seriam vistas cada vez mais como tipos constantes, expressão de uma natureza de cunho determinante, pode ser então compreendida como fruto do próprio engendramento dos debates científicos no interior das instituições acadêmicas européias orientadas por estudos nos mais variados campos, muitos deles interligados, como na zoologia, na anatomia comparada e na medicina.

A atuação de Georges Cuvier nas pesquisas realizadas sobre a preservação de crânios de diferentes raças humanas marca também a mudança de orientação nos estudos relativos ao homem do século XIX. Sua perspectiva científica orientava-o menos para uma atitude especulativa e filantrópica do que para a busca empírica da definição das raças humanas. Cuvier dominou em grande parte, na França, o cenário acadêmico da primeira metade do século com os resultados de suas investigações anatômicas. Sua preeminência foi possível graças ao acúmulo dos materiais zoológicos que vinham sendo coletados de forma mais sistemática por viajantes desde o século anterior. Se Blumenbach já realizara investigações derivadas dos crânios das raças caucásica, mongólica e etiópica, a ênfase de Cuvier em um método para a coleta das amostras de crânios e esqueletos conduziu ao crescimento das investigações sobre os tipos humanos com base em seus caracteres físicos (Stocking Jr., 1982).

O naturalista Alcide d'Orbigny levou adiante a classificação das raças humanas proposta por Cuvier, investigando as raças da América do Sul, como mencionado anteriormente. O viajante pretendeu classificar o homem – o "mais perfeito dos seres" – de "acordo com deduções extraídas rigorosamente de um grande número de observações realizadas com um objetivo tanto filosófico como zoológico" e contribuíram com as classificações presentes na obra de Cuvier (Orbigny, 1994: 22).[10] D'Orbigny havia realizado pesquisas com patagões, puelches, araucanos e alguns fueguinos. Sobre os índios do Brasil, dos quais teria encontrado somente alguns Guarani, concluiu que seriam todos de uma mesma "raça", a brasilo-

guarani. Para determinar essa raça, entretanto, o autor lançou mão não de estudos físicos, mas da comparação da língua dos Guarani com as línguas das diversas "nações", inclusive a dos índios das missões do Orinoco, descrita por outros viajantes. Embora enfatizasse os estudos "zoológicos" do homem, para d'Orbigny todos os homens pertenciam a uma mesma espécie, o que o conduz a um dos fundamentos monogenistas.

Naquele momento, outras investigações a respeito da "raça americana" eram levadas adiante, como a do americano Samuel Morton, que publicou, em 1839, a *Crania Americana*. Seus estudos craniológicos, elaborados depois de estágio na Escócia e na França, onde teria entrado em contato com a escola frenológica de Edimburgo e a "escola da observação" francesa, indicavam uma inferioridade da "constituição mental" dos índios americanos relacionada com o tamanho de seus crânios, comparativamente menores do que os da raça caucásica, o que resultaria no seu baixo estágio de desenvolvimento (Bieder, 1986).

É muito provável que os esqueletos de Cubatão encontrados em meio aos sambaquis e levados por americanos, aos quais havia feito referência o visconde de São Leopoldo na carta de 1838 para a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional,[11] tenham sido remetidos para a coleção que fazia parte dos estudos craniológicos da Pensilvânia, que também continha "amostras" de índios do Brasil. A posição assumida por esse médico da Filadélfia, com base nas conclusões de seus estudos, alimentou perspectivas como as propagadas por um de seus estudantes, o sulista Josiah Nott, cuja postura poligenista era mais claramente associada ao seu apoio à manutenção da escravidão no sul dos Estados Unidos (Harvey, 1993; Bieder, 1986). Os trabalhos desses médicos americanos acirraram a polêmica que se desdobrou com força entre poligenistas e monogenistas na segunda metade do século XIX.

Os estudos citados revelavam um direcionamento "interno" das ciências da vida – ciências que se desenvolveram durante a primeira metade do século XIX e repercutiram nos estudos sobre o homem, com ênfase nas investigações físicas. Mas foi também no decorrer desse período que se observou a reorientação das ciências para a questão da raça, trazendo para o cenário o poligenismo como uma corrente influente nos debates científicos. Como afirmou Nancy Stepan (1982), por volta de 1850 a ciência da raça era bem menos universalista, igualitária e humanista em sua perspectiva do que havia sido em 1800.

Ao se contrapor aos adeptos da interpretação heterodoxa poligenista sobre a origem das espécies humanas, James Cowles Prichard sustentou o monogenismo em seu *Researches into the Physical History of Mankind*, cuja primeira edição é de 1813. Contudo, seus estudos fundamentaram-se não nos argumentos especulativos e teológicos dominantes no monogenismo do século XVIII, mas nos recursos fornecidos pela anatomia comparada, pela etnografia, pela filologia e por outros campos da ciência de seu próprio tempo (Stepan, 1982). Partindo de uma argumentação "analógica" (Stepan, 1982: 33), em que aplicava a comparação entre animais e homens, Prichard procurou demonstrar que as diferenças entre os tipos humanos não implicavam distinção entre espécies.

Apesar de argumentar a favor do monogenismo, Prichard lançava mão de recursos advindos da ciência de seu tempo, trazendo assim inovações em face da antiga interpretação bíblica. Outro aspecto inovador de seu pensamento era a presença de um implícito evolucionismo na interpretação racial. Enquanto as teorias monogenistas costumavam considerar as raças não européias degenerações da raça branca, Prichard estabelecia que esta última era derivada da primeira raça de homens, mais primitiva, invertendo o processo. Tal argumento vinha como resposta à explicação ambientalista dos monogenistas quanto às variações da cor da pele dos homens que, por não ser satisfatória, dava margem à interpretação poligenista.

Em função das dificuldades em se demonstrar a influência exata do clima nas alterações de cor, Prichard tratou de contornar a questão por um outro caminho, associando a cor dos homens ao grau de civilização. Em sua interpretação, portanto, seu eurocentrismo estava claramente exposto nas considerações sobre os parâmetros que adotava a respeito do processo evolutivo do homem. Para ele, quanto maior fosse o grau de desenvolvimento da civilização, mais branca se tornaria a pele (Stepan, 1982). Prichard considerava, assim, que a evidência da associação entre os povos de pele escura e o estágio de selvageria poderia servir como explicação para a alteração da cor da pele nos homens. Quanto mais escura a pele, mais primitiva seria a raça. A explicação que dava Prichard para a variação das raças humanas baseava-se, pois, em uma dupla influência, tanto física como moral. A fixação dos novos tipos humanos e a sua presença em certas regiões, entretanto, eram pensadas por ele como uma permanência das alterações no tempo, em uma adequação ao ambiente.

Esse processo era visto como análogo ao que se dá com animais domesticados e transportados:

> Que diferenças tão grandes dentro das condições exteriores tenham ao longo do tempo operado sobre as raças humanas, submetidas a sua dupla influência física e moral, mudanças notáveis que têm tido por efeito fornecer a cada uma dessas raças particularidades próprias a viverem na região em que ela está fixada, é seguramente uma conjectura que não tem nada de inverossímil, e que adquire a nossos olhos um novo grau de probabilidade, do momento em que, não nos limitando mais a observações da espécie humana, nós as estendemos para as diversas raças de animais que o homem tem tornado domésticas e transportado com ele nos diferentes climas. (Prichard, 1843: 5)[12]

Embora suas teorias não deixassem de manter as principais questões acerca das raças humanas presentes nos debates acadêmicos, como o conceito problemático de espécie e o argumento ambientalista cujo alcance ainda permanecia controverso, James Cowles Prichard foi um dos nomes de maior influência para os monogenistas na primeira metade do século XIX. No Brasil, na década de 1840, sua obra era conhecida por parte da elite letrada por meio da tradução francesa *Histoire Naturelle de L'Homme*. O jornal *O Ostensor Brazileiro*, de 1845, trazia as litogravuras de índios Botocudos e Puri, com um texto explicativo que remetia à obra de Prichard. O autor do artigo, João José Moreira, que também era o editor do jornal, recomendava o etnólogo ao leitor: "O capitulo que de sua obra extractamos relativo às tribus brasilio-guaranis, servirá como de apontamento bibliographico, attendendo que n'esta Corte apenas existe hum exemplar que possue a Biblioteca Publica".[13]

Prichard também foi um dos criadores da Sociedade Etnológica na Inglaterra, fundada em 1842, juntamente com outras sociedades etnológicas surgidas naquele momento, no auge da campanha abolicionista no continente europeu. Na França, já atuava a Sociedade Etnológica, fundada um ano antes por William Edwards. O aparecimento da Sociedade Etnológica na Inglaterra foi concomitante à novidade da palavra 'etnologia' – *ethnology* e *ethnologic* em inglês – na década de 1840, como atesta um historiador da disciplina (Bravo, 1996). À novidade do termo correspondia um novo objeto e um novo 'recorte' para os estudos sobre o homem.

No caso do Instituto Histórico do Rio de Janeiro, talvez não seja aleatório o uso pouco freqüente, senão inexistente, no período que temos

em vista, do termo ‘etnologia’. Como comentado, empregou-se o termo ‘etnografia’ já em 1838, no artigo de Cunha Matos. Embora seja preciso reconhecer que a etnologia se restringia a um campo ainda bastante especializado, parece importante averiguar o uso do vocábulo em meados do século XIX nos dicionários.

Nos dicionários de língua portuguesa investigados, até a edição do *Diccionario da Lingua Portuguesa* e do *Diccionario de Synonimos*, seguido do *Diccionario Poético e de Epithetos*, de José da Fonseca, de 1848, não se encontrou registrado o verbete Etnologia. Certamente seria preciso fazer uma investigação mais vasta, além do que seria necessário reconhecer que a dicionarização de um termo não é senão um dos indícios de seu uso, que pode ser a ela bastante anterior. Mas não deixa de ser um fato de relevância que o termo ‘etnografia’ somente apareça em 1848, a partir da publicação desse dicionário de Fonseca. Nos dicionários pesquisados de anos anteriores não se encontrou qualquer referência ao vocábulo etnografia e muito menos à palavra ‘etnologia’. O dicionário de Fonseca (1848) trazia a seguinte definição de etnografia: “s.f. arte de pintar os costumes das nações”. Na quarta edição do *Diccionario da Lingua Portuguesa para Uso dos Portugueses e Brasileiros*, de José Maria d’Almeida e Araújo Correia de Lacerda, de 1859, já se encontram ambos os termos:

> Ethnografia: s. f. (gr. Ethnos, nação, e graphô, eu descrevo) sciencia cujo objeto são os costumes e línguas das nações.
>
> Ethnologia, s. f. (ethnos, nação, e logos, discurso) sciencia que trata do conhecimento, e dos costumes das nações!

A despeito de eu não ter tido acesso às edições anteriores, vale este registro para indicar uma muito provável novidade, ainda em fins da década de 1850, do segundo termo para o português. Um indicativo dessa novidade pode ainda ser observado no *Novo Diccionario Critico e Etymologico da Lingua Portuguesa*, de Francisco Solano Constancio, cuja oitava edição, de 1863, registrava ‘etnografia’, mas não ‘etnologia’.

Salvo por um erro tipográfico, o ponto de exclamação no verbete “Ethnologia”, no dicionário de Lacerda, parece indicar a insistência na explicação já dada pelo verbete anterior, o que sugeria ainda a existência de certo intercâmbio entre os significados de ‘etnografia’ e ‘etnologia’ e mesmo uma definição frouxa do dicionarista. Apesar de frouxas, as definições do dicionarista distinguem os intentos das duas ciências: para a primeira, o objeto era o próprio costume das “nações”, incluindo o estudo

das línguas, e a segunda tinha como matéria o "conhecimento" das "nações". Ambas, deve-se notar, eram ali retratadas como "ciências", enquanto no dicionário de Fonseca o termo que designava a etnografia era "arte".

Um outro léxico português, o *Diccionário da Maior Parte dos Termos Homonymos, e Equívocos da Lingua Portuguesa*, de Antonio Maria do Couto, cuja edição é de 1842, embora registre 'antropologia' – termo que já estava presente em enciclopédias setecentistas –, e 'étnico', não dicionariza 'etnografia'. Em outros dicionários precedentes, o de Moraes e Silva (1813) e o de Silva Pinto (1832), não encontrei nenhuma das duas palavras. Um outro tipo de vocabulário, o já mencionado *Diccionario Topographico*, de Saturnino da Costa Pereira, que se remeteu à tarefa de descrever as diferentes tribos que habitavam o Império do Brasil, como já comentado, tampouco fez uso do termo 'etnografia'.

No dicionário de Moraes e Silva, na sua segunda edição, encontra-se somente o verbete "étnico", com o significado de "gentio, pagão". Esse dicionário comportava, entretanto, na sexta edição de 1858, que era "melhorada e muito acrescentada pelo desembargador Agostinho de Mendonça Falcão", o verbete "Etnografia", definindo-a como "Parte da estatística, cujo objeto é o estudo, e a descrição dos diversos povos". Segundo essa edição do dicionário, etnografia também tinha o sentido de "*§ + t. phil.* conhecimento dos lugares que as nações habitaram nas diferentes épocas da sua história".

Nos dicionários verificados, o termo 'étnico' conservou inalterado o sentido antigo que se observou em Moraes Silva, desde o *Vocabulário* de Rafael Bluteau (1713) até onde pude verificar – o dicionário de Lacerda (1859). Mas um detalhe a se notar é que, se no dicionário de Bluteau fazia-se referência etimológica a "Ethnos" (do grego, como "gente", e "Ethnicos", que "vale o mesmo que Gentio"), o dicionário de Lacerda já atribuía a mesma etimologia, com base em um vocábulo que no século XIX sobrepunha sentidos diferentes: 'nação', que equivalia, modernamente, a 'estado-Nação' e encerrava a acepção antiga de 'povo'. O *Dictionnaire Français et Géographique* registrou "Ethnographie", traduzido como a "arte de descrever os costumes das nações", embora não tenha registrado "Ethnologie". O mesmo dicionário anotou para a palavra "Ethnique", além do mesmo sentido verificado nos dicionários de língua portuguesa, um outro: "Étnico – adj. Gentio, pagão, idólatra. Palavra que designa o habitante de um país, de uma cidade, como Inglês, Português, Lusitano" (Babault, 1836: 1.002).

Talvez essa digressão ajude a ilustrar o problema da delimitação do campo etnológico e seus debates, pois tanto a novidade do termo como os objetivos ligados a esse mesmo "lugar" (Certeau, 1982) para se pensar as diferenças entre os "povos" parecem estar referidos ao próprio momento de transformações que se desenvolviam no cenário de expansão burguesa. Stocking Jr. (1991: 48) afirmou, a respeito do campo da etnologia, ser ele o de uma ciência de "resíduos", produto tanto das "fissões" – dos diferentes campos do saber que se autonomizavam – como da própria fusão de diversos tipos de investigação, esta derivada das tradições da história natural e da filosofia moral e humanista. O problema da delimitação do campo etnológico envolve ainda uma outra questão que diz respeito aos caminhos por que seguiram as sociedades etnológicas, porta-vozes do discurso sobre os povos não europeus.

Para a leitura de um monogenista preocupado em restaurar a tese da unidade básica do tipo humano, como o inglês James Cowles Prichard, por exemplo, não pareceria equívoco dizer que a etnologia tinha por tarefa preencher o espaço entre os primeiros registros históricos de cada nação, povo ou raça e, nesse processo, demonstrar como as diferenças entre eles poderiam ter surgido nos descendentes de uma única família, podendo ser vista, assim, como uma "história das nações" nos termos da tradição bíblica. Apesar de seu argumento de teor racista que conectava a cor da pele a um estágio moral de desenvolvimento, em sua tese das raças Prichard pode ser identificado com o movimento 'filantrópico' de seu tempo na causa da abolição da escravidão nas colônias. Sua 'etnologia' se manteve próxima da abordagem que atentava para a "história dos povos", considerando em sua análise os estudos de filologia e a comparação dos costumes. Entretanto, o monogenismo já não era, a essa altura, a única leitura possível nos debates acadêmicos.

Segundo os historiadores da antropologia, o engajamento político foi o que levou ao esvaziamento acadêmico das sociedades etnológicas. O debate entre monogenistas e poligenistas marcou as graves cisões internas, que se acirraram a partir dos anos 1840 e cujo resultado foi a fundação das sociedades antropológicas (Schwarcz, 1993).[14] Em fins dos anos 1850, as sociedades antropológicas marcaram definitivamente uma divisão do campo de investigação sobre o homem, com a separação e a autonomização institucional da antropologia física. Paul Broca, em 1869, em seu discurso de comemoração dos dez anos da Société d'Anthropologie de Paris, destacou aquele engajamento político das sociedades etnológicas

como a causa de seu desprestígio posterior. O discurso de Broca, entretanto, ao frisar como uma espécie de desvio dos objetivos puramente "científicos" o papel da sociedade etnológica, revelava também um outro momento ligado a um novo tipo de engajamento: a defesa de uma "ciência antropológica", supostamente alheia às questões de fundo moral, das quais estariam embebidas as sociedades anteriores.

Se a presença de uma inspiração filantrópica podia ser ressaltada nas sociedades etnológicas da primeira metade do século XIX, o que endossava seu caráter político em contraposição à cientifização e à ênfase no estudo físico do homem verificado nas sociedades antropológicas da segunda metade daquele século, seria no seio das próprias sociedades etnológicas que as teorias das raças se desenvolveriam. O fato indicava a forte influência dos debates científicos daquele momento, como mostram algumas análises dos atuais historiadores (Blanckaert, 1988; Stepan, 1982), pois se a primeira das sociedades etnológicas – fundada em Paris em 1839 por William Edwards – tinha como bandeira o "melhoramento dos povos indígenas", também o seu fundador seria um dos principais teóricos que desenvolveriam, ainda na primeira metade do século, o conceito de raça (Blanckaert, 1988: 20). Dessa forma, ainda que as distinções entre monogenistas e poligenistas dividissem o campo sobre a diversidade humana, e que os poligenistas pudessem desafiar diretamente a idéia de unidade biológica humana, é possível afirmar que foi no seio da tradição monogenista e filantrópica que se impulsionou o desenvolvimento das idéias de raça nos séculos XIX e XX.

Claude Blanckaert (1988) ressalta a importância de William Edwards para a 'guinada' da etnologia nos estudos sobre as raças humanas. Edwards, nascido na colônia inglesa da Jamaica, em 1776, emigrou com a família para a Inglaterra após as revoltas em São Domingos. A experiência da juventude nas colônias parece ter marcado a sua maturidade, sempre com a obsessão pelos estudos raciais. A questão das raças em Edwards assumiu, porém, o caráter de investigação sobre os povos europeus. Formado em medicina em Paris em 1813, ele criou um "*système des races*" que possibilitou a reaproximação dos estudos biológicos sobre as raças humanas em apreço com os estudos sobre os costumes e as tradições de povos antigos da Europa.

Stocking afirma que as teorias sobre as raças, cujo encaminhamento provinha de injunções marcadamente colonialistas, desenvolveram a etnologia segundo um recorte dado por um objeto: os povos não europeus.

Entretanto, as contradições existentes no interior dessas sociedades etnológicas somaram-se a outros aspectos e desenvolvimentos da etnologia conduzidos pelo próprio Edwards, como revela Blanckaert (1988). Edwards pensou a etnologia como um estudo a ser efetuado sobre as "massas", e não sobre tipos isolados, enfocando principalmente os estudos "etnológicos" sobre os povos europeus, o que engendraria, igualmente, um forte intercâmbio entre o conceito de nação e raça.

O aporte das teorizações raciais vinculadas à própria história das nações européias foi um dos aspectos importantes que tiveram lugar ainda nessa primeira metade do século XIX. Certa historiografia eivada da emergência do nacionalismo do contexto pós-napoleônico foi marcada por uma abordagem que destacou o caráter dos "povos", como no caso das obras dos historiadores franceses Augustin e Amedée Thierry. Foi pelo contato com as obras dos irmãos que William Edwards desenvolveu seu "*système des races*", aproximando as teorias raciais dos estudos sobre as tradições dos antigos povos europeus. A busca por totalizar os conhecimentos sobre as raças em conformidade com uma abordagem que atava a história dos povos aos então recentes estudos dos caracteres físicos humanos faria com que aquele momento fosse percebido como um ponto de inflexão, mesmo para poligenistas como Josiah Nott e George Gliddon. Isso porque se passava, então, a relevar o papel das "raças" em relação às anteriores considerações "filosóficas", que envolviam questões como a história das nações (Blanckaert, 1988).

A preocupação de William Edwards era encontrar a comprovação no tempo da continuidade e da persistência das raças, o que demonstraria a necessidade de uma estabilidade na organização dos tipos. As obras dos Thierry, por outro lado, evidenciavam a presença das características dos primitivos povos europeus nas nações modernas. Augustin Thierry publicou pela primeira vez, em 1825, sua *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands*, sob um primado: a teoria da "conquista primitiva".[15] Amédée Thierry produziu, em 1828, a *Histoire des Gaulois*. Ambos os irmãos enfatizaram a dinâmica dos povos antigos – como a expulsão dos antigos bretões das ilhas, a invasão normanda, as migrações gaulesas –, traçando com isso a individualidade e as características daqueles povos, visto como caracteres nacionais ao longo do tempo. E Edwards veria nessa abordagem a possibilidade de aplicar a sua teoria racial na história (Augustin Thierry, 1936).

As relações estreitas entre as "raças" e a história nacional, tal como eram conduzidas nos espaços europeus, como no caso dos irmãos Augustin e Amedée Thierry e de William Edwards, tornavam uma evidência o determinismo presente no curso da história das nações e sua possibilidade de ascender à civilização. Como afirma Blanckaert (1988), tanto a construção de uma teoria racial de Edwards como a identificação desta concepção de raça com uma trajetória nacional histórica feita pelos irmãos Thierry indicavam o caminho pelo qual os conceitos de raça e de nação eram tomados em seus fundamentos histórico-genealógicos. Essa trajetória pode ser vista como expressão de uma historiografia que ganharia força na década de 1830.

Ao evocar o propósito dos entendimentos de "raça" em relação aos de "nação", cuja prevalência no conceito de Estado-nação seria tanto uma manifestação como uma causa dessas relações, adverti que não pretendo ir além de uma busca para situar, em alguma medida, as dificuldades com que esses debates aportavam na história do Brasil. Entretanto, acredito que a relação entre a constituição de um campo historiográfico no Brasil e os debates que envolveram a 'etnologia' se efetivaria já nos primeiros anos do instituto. Um dos responsáveis por essa relação foi o botânico Von Martius. Por isso, devo retomar o texto seminal que trouxe uma nova leitura para a história do Brasil. Nele foram contemplados, como elementos constitutivos dessa história, a ação de três "raças", sob uma ótica que, em sentido novo, procuraria igualar "o desenvolvimento da nacionalidade Brasileira" à "historia da formação da população brazileira": a memória "Como se deve escrever a história do Brasil", de 1845, de Von Martius.

Notas

[1] O autor lembra que foi a percepção de uma identidade lingüística o principal elemento para que se desenhassem as classificações dos grupos indígenas, as quais também serviram de base para as estratégias de alianças feitas com os colonizadores.

[2] Existem duas edições de "Notícia sobre os selvagens do Mucury", as quais são aqui utilizadas. A primeira foi publicada pela *Revista do IHGB* em 1858 (t. 21) e a segunda é de organização de Regina Horta Duarte. Para ver a respeito da história do empreendimento de Otoni, consultar a introdução dessa autora em "Conquista e civilização na Minas oitocentista" (Duarte, 2002).

[3] Para a questão no Brasil, ver Heloísa Bertol Domingues & Magali Romero de Sá (2003), além de Lilia Schwarcz (1993), embora esta focalize um momento posterior.

Para a síntese de alguns pontos do debate sobre as raças, foram importantes referências os trabalhos de George Stocking Jr. (1991) e Claude Blanckaert (1988).

[4] Sobre os trabalhos de Camper, ver o verbete "Peter Camper", de G. A. Lindeboom, no *Dictionary of Scientific Biography* de Charles Coulston Gillispie (1981).

[5] Sobre o conceito de *Bildungstrieb*, bem como outros aspectos da teoria antropológica de Blumenbach, ver o artigo de Stefano Fabri Bertoletti (1994).

[6] A parte que Cunha Matos apresenta sobre as raças é quase uma reprodução literal de um trecho da obra do *Abrégé de Géographie*, de Adriano Balbi (1838).

[7] A doutrina da herança das características adquiridas tem raízes profundas no pensamento ocidental. Diz Stocking Jr. (1982: 242) ao analisar o neolamarckismo presente nos meios acadêmicos de fins do século XIX e início do XX: *"The idea that acquired characteristics might be inherited was stated or implied in the work of so many writers that it is impossible to avoid the conclusion that they were primarily reflecting a widespread popular scientific attitude whose roots lay deep in the western European cultural tradition"* [A idéia de que características adquiridas pudessem ser herdadas era postulada ou implicada no trabalho de tantos escritores que é impossível evitar a conclusão de que estes estavam refletindo uma atitude científica popular amplamente disseminada e profundamente enraizada na tradição da cultura ocidental européia.].

[8] Jill Dias (1995) informa ser esse texto um dos raros encontrados que tratam dessa temática em Portugal naquele período, além de advertir sobre os poucos trabalhos existentes atualmente sobre o debate e os estudos sobre as raças em Portugal.

[9] Cunha Matos também destacava a afirmação de diferenças entre brancos e negros como a mais difícil de refutar na polêmica com os defensores do poligenismo.

[10] Na obra de Cuvier editada entre 1836 e 1849, *Le Règne Animal Distribué d'après son Organisation, pour Servir de Base à l'Histoire Naturelle des Animaux, et d'Introduction à l'Anatomie Comparée*, d'Orbigny é citado como um de seus colaboradores. Alcide Dessalines d'Orbigny também menciona sua contribuição para a obra de Cuvier.

[11] Carta de José Feliciano Fernandes Pinheiro (Visc. de S. Leopoldo) ao Secretário Raimundo José da Cunha Mattos.

[12] *« Que des différences si grandes dans les conditions extérieures aient à la longue opéré dans les races humaines soumises a leur double influence physique et morale, des changemens notables qui ont eu pour effet de rendre chacune de ces races particulièrment propre à vivre dans la région où elle s'est fixée, c'est là assurément une conjecture qui n'a rien d'invraisemblable et qui acquiert à nos yeux un nouveau degré de probabilité, du moment où, ne bornant plus nos observations à l'espèce humaine, nous les étendrons aux races diverses, de ces animaux que l'homme a rendus domestiques et a transportés avec lui dans différens climats. »* Utilizei a versão em francês publicada no mesmo ano que a inglesa e que está na Biblioteca Nacional. Com esse livro que sintetizava suas principais idéias, *Natural History of Man*, publicado em 1843, Prichard procurava ser mais acessível e dirigir-se a um público mais amplo do que o de *Researchs*, que possuía cinco volumes. Ver H. F. Augstein, *James Cowles Prichard's Anthropology* (1999: 68).

[13] O exemplar que deve ter servido de base para o artigo de João José Moreira ainda existe na Biblioteca Nacional.

[14] A 'guerra' entre as sociedades etnológicas e as sociedades antropológicas, que durou décadas, teve por base essa divisão dogmática.

[15] Michelet considerou a grande influência dessa obra quando escreveu a sua *Histoire de France*, e sobre ela dizia: *« Lorsque je commençai (...) un livre de génie existait, celui de Thierry. Sagace et pénétrant, délicat interprète, grand ciseleur, admirable ouvrier, mais trop servi à un maître. Ce maître, ce tyran, c'est le point de vue exclusif, systématique, de la perpétuité des races. Ce qui fait, au total, la beauté de ce grand livre, c'est qu'avec ce systême, qu'on croirait fataliste, partout on sent respirer en-dessous un coeur ému contre la force fatale, l'invasion, tout plein de l'âme nationale et du droit de la liberté ».* [Quando eu comecei (…) existia um livro brilhante, o de Thierry. Sagaz e profundo, intérprete delicado, grande lapidador, admirável trabalhador, mas demasiado servo de um senhor. Esse senhor, esse tirano, é o ponto de vista exclusivo, sistemático, da perpetuidade das raças. O que faz, no final, a beleza desse grande livro, é que, com esse sistema, que pode ser considerado fatalista, sente-se respirar por trás de um coração emocionado contra a força fatal, a invasão plena da alma nacional e do direito da liberdade.] (Michelet *apud* Georges Roth, "Notice biographique", *in* Augustin Thierry, 1936: 9).

7

Convertendo as ‘Nações’ na Nação Brasileira

Martius e as ‘Raças’ na História do Brasil

Como é bastante sabido, a incursão de Martius no debate historiográfico no Brasil teve seu marco com o texto “Como se deve escrever a história do Brasil”, enviado para um concurso promovido pelo Instituto Histórico, a fim de premiar a melhor memória sobre o assunto. Seu texto foi publicado em 1843, antes mesmo do anúncio do nome do vencedor do concurso, que deveria ter sido mantido em sigilo. A comissão de História do instituto justificou-se quanto a essa publicação antecipada dizendo que havia sido um “descuido”. Mas esse deslize pode bem medir a repercussão imediata que teve o escrito do naturalista Von Martius na instituição.

Como texto seminal que é para a discussão da escrita da história no Brasil, a memória de Martius prestou-se a muitas análises ao longo da história da história do Brasil (Cezar, 2003).[1] Mesmo que se chegue ao consenso de que esse escrito não desenvolve propriamente uma metodologia de trabalho para o historiador, é certo que nenhuma análise nega a sua importância. Tal reconhecimento, já contemporâneo ao próprio texto, foi sintetizado por José Honório Rodrigues (1978: 130):

> Mas [sua memória] contém tantas idéias gerais sobre o problema da história brasileira, que irá servir de ponto de partida para

vários trabalhos que, mais tarde, serão escritos sob a inspiração do método aí delineado. A força de penetração de Martius, a acuidade de suas observações e de suas idéias gerais sobre a história brasileira vão facilitar aos que o seguiram a delimitação mais exata, a segregação de certos tipos ou de certas seções de nossa história.

Ao mesmo tempo que é vista como uma contribuição para o modelo de uma "história filosófica", cujo ponto de maior destaque é a ênfase na história da formação da população brasileira por meio do "encontro, da mescla, das relações mutuas e mudanças" das "três raças" – "a de cor de cobre ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou ethiopica" –, a memória expunha no seio da instituição o problema racial em termos de mestiçagem, evidenciando um tema que ainda permaneceria calado. A apreciação do estudo, elaborada pela comissão formada por Guilherme Schuch Capanema e Freire Alemão, dedica poucas palavras ao seu conteúdo, limitando-se a enfatizar a inexeqüibilidade de uma obra com as qualidades exigidas pelo autor.

Ainda assim, outros aspectos da dissertação de Martius – por exemplo, a sugestão de que se escrevessem as histórias regionais, com foco na geografia e na paisagem de cada lugar, cuja soma formasse o todo da história do Brasil, ou o caráter providencialista que atribui à trajetória que culminou na fundação do Estado monárquico constitucional – aproximavam suas idéias às dos letrados da instituição.

Mas, para os fins do presente estudo, o que de fato chama a atenção é a introdução do tema das raças como aporte à história do Brasil, como proposta por Martius em "Como se deve escrever a história do Brasil" ([1845], 1973: 382):

> Pode-se dizer que a cada uma das raças humanas compete, segundo a sua indole innata, segundo as circunstancias debaixo das quaes ella vive e se desenvolve, um movimento historico caracteristico e particular. Portanto, vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contacto de tão differentes raças humanas, podemos avançar que a sua historia se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonaes.

Martius procurava, assim, pensar a história do Brasil com base nos referenciais produzidos pela historiografia de seu momento no continente europeu, evidenciando as relações cada vez mais fortes que se teciam entre os debates raciais e a história nacional. A temática lançada por Martius,

como se sabe, também destacou as dificuldades de se escrever tal história, a qual, na avaliação da elite letrada do Império, era "ainda inexeqüível".

Pode-se observar que, com essa consideração, o naturalista pretende iluminar a história das coletividades tal como era feito nas obras populares de Augustin Thierry sobre a Inglaterra. Talvez esse ponto tenha marcado sintomaticamente as maiores diferenças que surgiram entre a escrita da história sugerida por Martius e a historiografia do instituto. Ao mencionar a necessidade de ressaltar a índole de cada uma das "raças", o naturalista pretendia ressaltar as características que poderiam ser identificadas em uma coletividade, da mesma maneira que elas se apresentam nos indivíduos determinando o seu caráter. Ora, não seria esse o modelo historiográfico que viria a ser praticado nas páginas da *Revista Trimensal do Instituto Histórico*. A historiografia do instituto estava mais presa, como comentou Pedro Moacyr de Campos (1963), a algo semelhante à galeria de exemplos de virtudes individuais, "à maneira de Plutarco".

No final de sua memória, o naturalista lembra que a história deveria parecer-se com um epos, ser escrita em estilo popular, posto que nobre, para que satisfizesse não só a inteligência como também os corações. Em função dessa história nacionalista, que buscava estabelecer uma identidade entre os leitores e seus supostos "ancestrais" – e que formava um novo entrecruzamento dos termos 'nação' e 'raça' –, Campos (1963) sugeriu, no mesmo artigo, a comparação das idéias gerais de Martius com o modo de escrita histórica de Augustin Thierry, na *Histoire de la Conquête de l'Angleterre*. Moacyr de Campos viu na afirmação de Martius sobre as classes inferiores – em que se observava a "mescla das raças", e da qual surgiriam os futuros membros das classes superiores e da futura sociedade do Brasil – o mesmo movimento histórico que sublinhou a obra de Thierry sobre os povos conquistadores e os povos submetidos, o que demonstraria a adesão do naturalista bávaro ao modelo histórico do francês. Campos, aliás, sentiu que na memória de Martius havia reduzida presença da historiografia prussiana, a qual era marcada pela crítica das fontes. Para Campos (1963), Martius penderia "muito mais ao lado dos franceses do que da escola prussiana".

Porém há que se fazer a ressalva de que, independentemente de uma historiografia precisa da qual Martius não seria nem um praticante nem um especialista, havia em seu ambiente todo um debate que enfatizava

a escrita nacional da escrita da história nacional. Martius, em uma carta a Goethe escrita em 1825,[2] comentava ser um modelo admirável de história a obra de Johannes von Müller, cuja epopéia dos cantões suíços havia influenciado toda a geração romântica alemã, incluindo Ranke (Martius, 1932; Gooch, 1977).[3]

Pode-se afirmar assim que, no que diz respeito aos aspectos da história nacional levantados por Martius, sua memória lidava com questões conhecidas no Brasil, trazendo para o campo historiográfico temáticas que já se esboçavam na literatura pela forma de epopéia. O interesse do instituto pelos estudos sobre os índios também não deixava de revelar as simetrias entre o indianismo e a etnografia. O ponto silenciado era o elemento negro. Não há sinais de qualquer sugestão de estudos africanos no instituto, apesar do que diz Martius.

Por outro lado, o interesse específico de Martius pela etnografia indígena estreitava o vínculo entre esse campo de investigação e o que seria tomado como a história "antiga" do Brasil. Em carta de agosto de 1840, na qual Martius aceitou o diploma de membro honorário do IHGB, ele já ressaltava o interesse pela "historia dos primitivos habitantes" do Brasil. Nessa carta, lida na 44ª sessão do instituto, em 1º de agosto de 1840, o botânico lançava as idéias sobre o tempo "remotissimo" de ocupação do continente por civilizações mais avançadas do que as que se encontravam entre os mexicanos contemporâneos à conquista, indicando o Brasil como o lugar onde existiriam as evidências de tal antiguidade, nas matas entre o Xingu, o Tocantins e o Araguaia:

> Ahi residem os descendentes dos antigos Tupys (os Apiacás, Gés, Mandarucús, etc.) que ainda fallão a lingua Tupy: elles devem ser considerados como depositarios da Mythologia, tradição historica, e restos de alguma civilisação dos tempos passados. Nesses logares talvez se possão encontrar ainda alguns vestigios, que derramem alguma luz sobre as causas da presente ruina destes povos. Mas infelizmente ainda ninguem lá foi estudal-os. (44ª Sessão em 1 de agosto de 1840. *RIHGB*, 1840: 400-401)

Com essa valorização do estudo do passado remoto, Martius também ajudou a fomentar o interesse, já presente no instituto, pelos estudos arqueológicos e etnográficos no Brasil (Langer, 2002). Há que se ressaltar, porém, que o motor que animava a investigação do passado remoto encontrava-se, para Martius, na tese de que os primitivos habitantes do continente americano haviam decaído de um estágio de civilização mais

elevado. Ao contestar veementemente a idéia de que os índios do Brasil e do resto da América eram "primitivos", como ainda o apanágio iluminista fazia crer, Martius inverteu o caminho, insistindo em sua "queda" longa e inevitável. Foi essa tese da decadência que ele defendeu na já citada conferência "O passado e o futuro do homem americano".

É também em suas considerações etnográficas, em geral nada otimistas em relação aos destinos dos índios, que se encontram as dificuldades para se entender a alegada perfectibilidade de todas as raças que contribuíram para o processo de formação da nação brasileira, como ele próprio ressaltava na memória sobre a história. Karen Lisboa (1997) observou esse aspecto ao registrar a presença, em Martius, de uma espécie de "dois pesos e duas medidas". Quando tratava dos índios em seus escritos etnográficos, como a *Viagem pelo Brasil* (1817-1820), ou o *Estado de Direito dos Autóctones do Brasil,* de 1832 (1982), o autor invariavelmente salientava seu estado degenerado, seus aspectos físicos e morais degradantes. Sugeria mesmo um "inatismo" de sua inferioridade, enquanto na memória enviada ao instituto sustentava sua convicção sobre a contribuição positiva das "raças" indígena e africana para a formação da nação. A explicação de Martius para a condição decadente dos índios, afirma a autora, não se baseava sequer na "bagagem negativa da colonização". Para ele, a degeneração seria fruto de um processo singular da natureza, que a colonização apenas aceleraria (Lisboa, 1997: 167).

É, com efeito, a explicação da decadência via processo "natural" que prepondera em Martius quando justifica o estado dos atuais índios em "O passado e o futuro do homem americano":

> Por isso, pode-se dizer: a humanidade americana já não tem mais futuro e diante dos nossos olhos ela terá desaparecido. Constitui ela um ramo especialíssimo da grande árvore do gênero humano, ramo que não se cobre de alegre folhagem, de fragrantes flores ou de frutos doces, mas que se atrofia para tornar-se pungente espinho. Toda a humanidade americana pertence à série daqueles fenômenos enigmáticos que tanto dão que pensar ao botânico; pertence a aquelas formações do organismo sem a medida necessária da força orgânica; pertence ao grupo dos atrofiamentos e abortos predestinados. (Martius [1867], 1904: 561)

Percebe-se nessa afirmação de Martius uma crença na existência de processos inexoráveis de decadência e atrofia que podem se inserir tanto na vida dos povos como em todo o resto dos organismos vivos (Kodama,

1999).[4] Como um movimento "natural" e resguardado pela providência, estava o desaparecimento dos povos indígenas da América e sua assimilação – segundo sua dissertação sobre a história – pelo grande "rio" da raça branca, que preponderaria na formação do novo povo brasileiro.

Sua leitura é, sem dúvida, o resultado da avaliação eurocêntrica sobre os povos não brancos, junto com aspectos das contendas acadêmicas européias sobre as "raças". Um desses aspectos era o caráter cada vez mais 'fixista' e determinante que assumia a avaliação sobre as raças em sua época e, com o desenvolvimento do campo da biologia, passava a predominar no meio científico. A 'irreversibilidade' das raças era, assim, um corolário do desenvolvimento de certas teorias biológicas, que reforçavam a passagem dos caracteres de geração a geração, ou que pregavam a necessidade de equilíbrio e estabilidade do organismo. Teorias vitalistas, como a de Marie François Xavier Bichat (1771-1802), que concluíam que o ser vivo é uma combinação de funções que só atingem o equilíbrio em condições determinadas, contribuíram para essa perspectiva 'fixista' (Blanckaert, 1988).

Ora, se as teorias monogenistas insistiam em que a variedade dos tipos humanos provinha, em sua maior parte, das alterações de um primeiro tipo ao longo do tempo e sob certas condições ambientais, a perspectiva 'fixista' nascente acabava por debilitar esta explicação, indicando a existência de barreiras muito maiores entre os europeus e as outras "raças". Quanto a essa questão, também se poderia indicar certa ambigüidade em Von Martius. Embora declarasse explicitamente ser monogenista, ele disse em sua conferência em Freiburg que achava mais adequado afirmar que os índios da América formavam uma "humanidade" à parte, ao invés de uma "raça", devido ao fato de neles haver um "systema humano particular" que os separava das outras raças, pela "arquitetura" do esqueleto, pelo desenvolvimento dos órgãos internos, pelo desenvolvimento característico das doenças que os atingiam e também pelo temperamento, pelas sensações, pelo raciocínio e pela fantasia (Martius, 1904: 535).

Se as considerações pessimistas de Martius acerca da capacidade dos índios para a civilização e da crença na 'inexorabilidade' da decadência quase o conduziam ao poligenismo, a defesa de uma postura 'filantrópica', como algo inerente às suas investigações etnográficas e botânicas, mantinha-o na perspectiva cristã de comunhão de todos os homens. Na introdução do glossário dos termos de línguas indígenas

por ele reunidos, Martius reafirma esse aspecto de seu trabalho, considerando que poderia contribuir para o "aumento da civilização" dos indígenas:

> Concebo em fim, que por este meio possa-se alcançar um augmento da civilisação dos indigenas. Pois em quanto a experiencia demonstra que estes selvagens oppoem ao influxo das linguas europeas toda a indolencia refractaria do seu caracter, os successos dos antigos fundadores da lingua geral Brazilica provam o valor de um expediente adequado ao genio dos Indios. É verdade que algums destes obedecem com presteza às ordens, que lhes forào dadas em portuguez, mas nunca penetram na verdadeira inteligencia desta lingua, náo apprendem falla-la correctamente e com facilidade, e forçallos a pensar nesta lingua seria o mesmo, que forçallos a tomar um natural alheio, desfazendo-se do seu proprio.
>
> Estabelecendo entâo centros da instrucçâo e industria destes povos e atrahindo os successivamente dos seus matos a vizinhança dos Brazileiros com doçura e suavidade, elles devem aprender o bemaventurado 'ora et labora', para viver em trabalho, socego e felicidade. (Martius, 1863: XVIII)

Não obstante atribuísse ao seu trabalho um sentido 'filantrópico', acreditando poder contribuir para a "felicidade" dos índios do Brasil, Martius reiterava sua crença em uma conformação particularizada dos índios, que não era comutável com a dos brancos. Esse caráter particular dos índios encontrava-se não só nos aspectos físicos, mas também no moral, e a língua era um dos melhores componentes para o estudo de tal condição. A língua não era simplesmente um elemento que exteriorizava aquela conformação; era algo dela constituinte, por isso seu emprego seria melhor e mais natural do que o emprego da língua portuguesa.

As questões aqui tratadas não resolvem a ambigüidade da postura de Martius, que se movia entre a defesa da idéia de que todos os homens são perfectíveis e o racismo pessimista que sua tese da decadência muitas vezes demonstra. Mas pode-se acrescentar que as dificuldades de Martius em tratar das ambigüidades devem ser consideradas fruto do momento por que passavam os debates etnológicos europeus antes da teoria evolucionista darwiniana (Rupp-Eisenreich, 1990).[5] Foi na década de 1830, quando Martius publicou seus trabalhos etnográficos, que os europeus constataram sua supremacia civilizatória mediante o aniquilamento dos Caraíba, a dizimação dos Charrua na América do Sul, o extermínio dos índios norte-americanos e o desaparecimento dos tasmanianos

(Blanckaert, 1992). A "morte" desses povos era vista sob prismas semelhantes aos daqueles criados pela medicina "mórbida" e dos estudos que despontavam no cenário científico europeu na primeira metade do século XIX, que tendiam a conceber o ser vivo como um organismo que "luta" contra a morte (Blanckaert, 1992: 61). A noção de degenerescência cristalizava-se, enquanto a vida era compreendida como um frágil equilíbrio.

Entretanto, ao menos em termos teóricos, a idéia de "decadência" pressupunha a de "regeneração". É interessante notar que, se em seus trabalhos etnológicos o naturalista alemão demonstrava uma postura pessimista, frisando a decadência, em um romance escrito após o retorno à Europa – e que jamais seria publicado em vida[6] – Martius tratou da "regeneração" por meio de sua afirmação religiosa, cristã, sublimando assim as próprias conclusões a que seus trabalhos conduziam.

Um Estudo Etnográfico do Instituto: *Brasil e Oceania*

A questão que apresentava a memória de Martius fomentava uma ampliação das definições sobre a nação brasileira, as quais já não se referiam apenas à temática dos índios para a poesia nacional, mas à constituição de uma população brasileira a partir da qual aquela nação pudesse se erigir. É por isso que avaliar, tendo como base o debate científico, o "grau" de civilização dos primitivos habitantes do Brasil, e estimar seus possíveis destinos no contato com a civilização européia tornavam-se importantes para a escrita de uma história do Brasil. Em fins da década de 40 do século XIX, o problema relativo ao grau de barbárie ou selvageria dos índios do Brasil havia sido exposto por Pedro II na forma de um programa entregue a Antonio Gonçalves Dias. No programa, o imperador pedia que se comparasse "o estado dos indígenas da quinta parte do mundo com os do Brasil, considerados uns e outros na época da respectiva descoberta, e deduzir quais ofereciam maiores probabilidades à empresa da civilização" (Pedro II *apud* Miguel Pereira, 1943: 102-103).[7] O outro pólo da comparação traçada por Pedro II também não foi aleatório. Encontra-se esse tipo de comparação entre o continente da América e a Austrália em diferentes obras que reuniam as novas informações e as descobertas de viajantes. Uma delas, que constava na biblioteca do

imperador,[8] era *Le Monde – Histoire de tous les peuples*, cujo décimo tomo intitulava-se *Histoires d'Amérique et d'Océanie depuis l'Époque de la Découverte jusqu'en 1839*, escrito por um monsieur Belloc, identificado na folha de rosto como membro do Institut Historique de Paris e de "plusieurs Sociétés savantes" (Belloc, 1839).

O texto de Belloc referia-se aos povos do mundo com o intuito de afirmar que somente naqueles em que se desenvolveu a religião católica é que a civilização seria capaz de prosperar. Para o autor, portanto, sociedades como a norte-americana estavam fadadas a se desagregar, pois o protestantismo, em sua perspectiva, levava os homens a se dividirem cada vez mais, sendo assim diretamente contrário aos princípios verdadeiramente cristãos e, por conseqüência, contrário também à civilização. Belloc tampouco era favorável ao Brasil, apesar de reconhecer que as riquezas naturais e o desenvolvimento nos últimos anos da indústria e do comércio fizessem crer a alguns autores que em pouco tempo nasceria uma nação forte e plena no Novo Mundo. Dizia que para quem, como ele, acreditava que apenas o princípio moral, e não os fatores "clima e solo", influenciava na nacionalidade, o Brasil não era mais que uma aglomeração de homens (Belloc, 1839: 260). A existência de índios poligâmicos, de infanticidas, da escravidão e de hábitos relaxados mais afeitos à exterioridade da religião ia contra a possibilidade de aqui fazer vingar o princípio cristão, apesar de o país ser católico.

A Oceania ganhava a condição de extremo do mundo, tanto no sentido físico, por se encontrar na região mais "distante" do globo, como no sentido do próprio desenvolvimento civilizacional. Certamente a curiosidade acerca desse continente ainda misterioso para os europeus influenciava as publicações que davam notícias sobre ele, comparando-o com as anteriores descobertas e as explorações na América. Além disso, a quinta parte do mundo – e a última a ser descoberta – comportava, segundo se pode verificar no *Abrégé de Géographie* do já mencionado sr. Adriano Balbi, as populações mais selvagens da Terra, as últimas que compunham a classificação decrescente que separava os povos civilizados, os bárbaros e os selvagens. Na forma de uma escala que distribuía as populações pelo mapa-múndi, Balbi (1838: 59) assim retratava os "povos selvagens":

> As tribos nas quais a inteligência adquirida é a menos desenvolvida, cujos indivíduos não têm, entre uns e outros, relações senão pouquíssimos freqüentes, e onde as artes, mais necessárias à vida,

> ou não existem de todo, ou se encontram no mais extremo estado de imperfeição. Tais são os naturais da Nova-Holanda, aqueles da Tasmânia (île de Van-Diémen), da Nova Caledônia, os selvagens embrutecidos da Nova Califórnia, etc.

Em sua exposição, escrita de acordo com um modelo geográfico da primeira metade do século XIX, Balbi não pretendia teorizar sobre a própria escala que apresentava, mas simplesmente reunia as diversas informações coletadas pelos viajantes e naturalistas, assentando, ao mesmo tempo, crenças já amplamente presentes desde o século anterior na divisão que se fazia: povos civilizados, bárbaros e selvagens. Embora não se tratasse de um programa, a síntese que Balbi apresentava a respeito das classificações presentes no que se definia como etnografia inscrevia-se em uma idéia de história e geografia universais, que procurava "dar conta do alargamento do espaço conhecido e de sua apropriação ocidental" (Rupp-Eisenreich, 1990: 378).

Com efeito, o escalonamento que, no planisfério de Balbi, sucedia no espaço – povos selvagens, bárbaros e civilizados – adquiriu, no decorrer do século XIX, o encadeamento efetivo no tempo, sobretudo depois da publicação da *Origem das Espécies*, de Darwin. Lewis Henry Morgan, em 1877, tratou de estabelecer como lei essa sucessão, válida para toda a história da raça humana, postulada por ele como una. Isso resolveria paralelamente, segundo o elo temporal orientado pelo progresso, o problema da diversidade entre nações, povos e tribos. As palavras de Morgan (1980: 65) foram enfáticas sobre essa solução do problema do elo perdido:

> Podemos assegurar apoiando-nos em provas irrefutáveis, que o período do estado selvagem precedeu o período da barbárie em todas as tribos da humanidade, do mesmo modo que sabemos que a barbárie precedeu a civilização. A história da raça humana é uma só na origem, uma só quanto à sua experiência e uma só quanto ao seu progresso.[9]

Ao estabelecer dois níveis observáveis do progresso, o das técnicas de subsistência e o do desenvolvimento social, Morgan (1980) foi capaz de associá-los para elaborar uma classificação dos "períodos étnicos" das sociedades, cujos estágios iam desde o mais baixo *status* da selvageria, coincidente com a infância da humanidade, imediatamente sucedido por um estágio intermediário de selvageria, no qual se destacariam técnicas como a subsistência pela pesca e pelo uso do fogo, seguido do curso de

outros estágios identificados com variadas técnicas, até chegar ao *status* da civilização. O modelo de Morgan, entretanto, foi bem posterior ao momento do qual aqui se trata, e de certa forma pressupunha uma mudança fundamental na perspectiva sobre a dinâmica das populações e de sua história. Como retratam diversos autores, o evolucionismo era a chave teórica que suprimia as diferenças entre os homens, em função de sua natureza, de uma forma universal. As diferenças eram jogadas no tempo, como estágios evolutivos.

De qualquer maneira, as questões lançadas no âmbito deste debate, que estava em vias de construção, tangenciavam o programa respondido por Gonçalves Dias. Diferentemente do princípio evolucionista, a discussão dos letrados no Império do Brasil tomava outra vertente, seguida por Martius, que, como visto, preferia afirmar a decadência dos povos indígenas. Como os trabalhos de etnografia de Martius indicavam, assim como uma escrita da história do Brasil parecia exigir, a interpretação dos estudos etnográficos realizados no instituto acabava por assumir a perspectiva decadentista no tocante às nações indígenas. Com essa interpretação fornecida pela etnografia, a questão do imperador já possuía resposta, e, com esta, o lugar dos índios na história do Brasil era definido mesmo antes de ela começar a ser feita.

Gonçalves Dias

Em 1849, a sessão que teve a presença do imperador como protetor oficial do Instituto Histórico marcou certamente para os associados a viva imagem de que uma "nova era" se abria para aquela geração de letrados, como faziam notar as palavras de Manoel de Araújo Porto Alegre em artigo na revista *Guanabara*. Talvez porque aqueles homens letrados viam no acontecimento a prova real de que o caminho para a realização do projeto cultural que pretendiam conduzir não poderia ser traçado sem seu próprio fundamento: a ordem monárquica que vinha se constituindo, da qual também eram construtores e cujo elemento mais palpável era a portentosa figura do jovem Pedro II. Se a presença do imperador na sessão e a transferência do Instituto Histórico para uma das salas do Paço Imperial podiam ser tomadas como expressões de um projeto que assumia um caráter "oficial" para as letras do Brasil (Schwarcz,

1998), aqueles acontecimentos também davam vazão aos intuitos já presentes desde a inauguração da instituição.

A sessão marcava a entrada de dom Pedro II como imediato protetor do instituto, assumindo simbolicamente a sua participação com a distribuição de programas a serem desenvolvidos pelos sócios. Foi naquela sessão que o sócio Antonio Gonçalves Dias ficou encarregado pelo imperador de fazer a comparação entre os indígenas da Oceania e os do Brasil.

O trabalho resultante foi intitulado *Brasil e Oceania* e lido perante os sócios durante as reuniões de 1854. Entretanto, a realização do estudo não parece ter deixado satisfeito o próprio autor. Gonçalves Dias revelou em cartas ao amigo Alexandre Teófilo de Carvalho Leal sua fadiga ao finalizar a redação de um trabalho em um momento conturbado de sua vida privada, e sem outras motivações além do sentimento de obrigação em relação ao monarca:

> concluí minha negra, e negregadíssima 'Memória' – não podendo mostrar outra coisa senão que estudei a matéria. Não posso ser juiz muito competente, mas a avaliar pelo que me custou de estudos e enfados, deve ser um demônio bem maçante. (Carta a Alexandre Teófilo, 25 mar. 1853, *in* Gonçalves Dias, 1971: 79)

A falta de apreço ao trabalho a que se viu obrigado certamente estava vinculada ao momento particular de sua vida afetiva. Um casamento sem paixão, que já nos primeiros anos mostrava os desencantos e as decepções que talvez aguçassem no poeta a vontade de retornar à casa do seu grande amigo, a quem chamava carinhosamente em suas cartas de Teófilo. Durante o tempo de elaboração, escrevia em tom de confissão:

> O trabalho que me deu o Imperador está também na massa dos possíveis: poucos estudos tenho feito sobre a Austrália, e parece-me que o mais cordato é ir de passeio ao Pará estudar mais de perto os nossos indígenas lucrando ao mesmo tempo ocasião de completar os outros meus trabalhos na tua companhia, ou nesses meses de folga que pretendo ter muito breve, se Deus quiser. (Carta a Alexandre Teófilo, 4 abr. 1850, *in* Gonçalves Dias, 1971: 118)

A viagem poderia lhe dar o ensejo de um reencontro com sua terra natal e com pessoas queridas, e se fazia importante por um primado que faltara na composição de seu trabalho, e que a carta revela: uma investigação levada a campo. Entretanto, uma viagem ao norte para a observação dos índios só viria a ser feita muitos anos depois, quando de sua participação na Comissão Científica de Exploração, em 1859.

Mas se os estudos finalizados – e cuja apresentação recebeu um "Bravo!" do usualmente parcimonioso imperador em matéria de elogios – foram vistos com tão pouco gosto por seu autor, anteriormente haviam encontrado uma outra motivação para a sua realização, determinada não apenas pela designação imperial, ainda que esta representasse de fato uma razão imediata. Com efeito, esse empenho do poeta, que, em 1847, depois de haver ganhado prestígio nos salões da Corte com sua poesia, foi indicado por Porto Alegre como membro do instituto, atava-se ao próprio 'projeto literário' que ele tecia. Este incluía, além de poesia, teatro e romance, os estudos históricos, como ele demonstrou a Alexandre Teófilo ao confessar seu intuito de se candidatar ao prêmio patrocinado pelo instituto para escrever a história dos jesuítas no Brasil:

> Principiei a estudar matéria para escrever a História dos Jesuítas no Brasil, o que vale escrever a História do Brasil. Tenho muito que estudar! Creio que o Conservatório propôs um prêmio para esta obra, que lhe deve ser apresentada em setembro: Conservatório, não o Instituto Histórico. Não sei o que se possa fazer em tão pouco tempo: também não é o engodo de uns mesquinhos 200$ rs. ou coisa semelhante que me leva a empreender este trabalho: e sim, um dos elos que se me faz precisos para o meu círculo literário, um traço na superfície que eu pretendo encher. Saí me bem dos meus ensaios líricos: saí bem do meu trabalho dramático: o meu poema não tem desagradado a quem o tenho mostrado: falta-me pois o Romance e a História. Lá chegaremos, querendo Deus. (carta – incompleta – de 10 de outubro de 1847, *in* Gonçalves Dias, 1971:19)

Dessa maneira, a memória *Brasil e Oceania* vinha também ao encontro do programa de estudos do autor, que implicava, entre outros aspectos, essa intenção manifesta de escrever uma história dos jesuítas, a publicação de um dicionário da língua tupi, em 1857, e ainda a sua atuação na comissão científica de exploração do Ceará, na seção etnográfica. Como se sabe, o intuito de dominar diversas áreas de interesse afins, tal como expressava em carta seu projeto literário, não era exclusivo de Gonçalves Dias; tratava-se de algo mais generalizado entre aqueles literatos (Cano, 2001; Souza, R. A., 1999),[10] que muitas vezes conciliavam sob um mesmo olhar ora a motivação literária, ora as reflexões de exigências históricas.

'Brasileiros como Nós...'

Como procurei mostrar no primeiro capítulo, e outros autores já mencionaram, os estudos sobre os índios do Brasil já estavam presentes no Instituto Histórico desde a sua fundação. Primeiramente, como na exposição formulada por Cunha Matos em suas "Épocas brasileiras" e em sua "Dissertação", a problemática dos índios referia-se ao passado remoto que ligava um território à história do Brasil. A valorização de um lugar do índio na história do país partia da necessidade de redefinir os conteúdos daquele território, o que dizia respeito a um 'recorte' espacial cuja imagem reapropriada do 'índio', e presente já no século anterior, ligava-se inicialmente ao topônimo 'América' como uma oposição a Europa.[11]

Ao tratar de *Brasil e Oceania*, debruço-me sobre um momento em que o encaminhamento dos debates sobre os índios claramente ganhava força. Aos poucos, os estudos sobre os índios eram transportados – em sua construção dupla, tanto literária quanto historiográfica – rumo a uma reflexão que exigia novos termos que modificassem a formulação inicial feita quando da abertura do instituto. Passaram a traduzir cada vez mais a complexidade do enquadramento das "diferentes nações", pensadas sob a égide de uma nação "singular". Ou, dizendo de outra forma, pela imposição da definição, afinal, de quem era o brasileiro.

Acredito, assim, que, se a inclusão do índio como elemento para os estudos históricos já era sentida nas discussões que se iniciaram com os antigos membros da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, na década de 50 do século XIX os estudos sobre os índios no instituto ganharam uma dimensão maior. Esses estudos foram alentados pela expansão interna do Império sobre o território como agente civilizador; pelas novas questões que se impunham em relação a esse mesmo império, tal como a exigência de que sua história fosse escrita sob uma ótica "filosófica", como expressava Martius; pelos desdobramentos do programa de "autonomização" literária do Brasil, que começara a se expressar desde 1826 (Treece, 1985-86).

Foi em função de tais desdobramentos que, nos anos 1850, a disputa indianista – ou na expressão utilizada por Roque Spencer Maciel de Barros, a disputa entre a "ideologia indianista" e a sua "contra-ideologia" – se acirrou entre os membros daquela geração. Francisco Adolfo de Varnhagen, que republicara em 1851 o "Memorial orgânico" na revista *Guanabara*, era a favor da idéia do cativeiro indígena temporário e se

manifestou mais tarde, em 1857, em sua *História Geral do Brazil*, contra a representatividade nacional dos indígenas, tal como queriam aqueles a quem chamava de "filo-tapuias" (Varnhagen, 1849).[12]

A *Guanabara*, aliás, seria a expressão dos encaminhamentos sobre a temática indígena do instituto, haja vista inclusive a participação dos mesmos signatários e sócios. Na revista encontrava-se formada uma espécie de gradiente dos meios de defesa e de acusação do índio como elemento da nacionalidade, em perspectivas que, de um modo ou de outro, incidiam sobre o modo de pensar a nação brasileira. Desde a exposição de Varnhagen, passando por artigos como o do coronel Beaurepaire-Rohan, que defendia um plano próprio para o problema da "civilização e catequese" dos índios e opunha críticas tanto às políticas correntes quanto ao autor do "Memorial orgânico", até o comentário de Gonçalves Dias sobre os *Anais Históricos do Maranhão*, no qual sustentava que os índios "teriam dado a base para o nosso carater nacional", a discussão implicava posicionamentos em face da sua representação para a história (Gonçalves Dias, 1849: 25-26; Beaurepaire-Rohan, 1853).

Não parece necessário expor em detalhes neste espaço as polêmicas que giraram em torno do problema da representação do nacional ligada à imagem dos indígenas, cuja defesa ainda foi operada por Gonçalves de Magalhães, em 1860, em "Os indígenas do Brasil perante à História", em que procurava contestar o autor da *Historia Geral do Brazil*, saída poucos anos antes (Rocha, 1998).[13] As polêmicas têm lugar no momento de fortalecimento do próprio Estado imperial, cuja expansão de valores e práticas deveria levar à necessidade de afirmar mais positivamente uma identidade nacional, e quando as contradições do indianismo se revelavam em relação aos atributos da nacionalidade. Era, pois, nesse contexto que se impunham defesas mais arrazoadas ao destaque dado à temática indígena na história do Brasil, como a de Gonçalves de Magalhães. Este afirmava em nota do Canto X, na edição da "Confederação dos Tamoios" em suas *Obras Completas*, ser legítima tal tematização, porque "esse herói é tão Brasileiro como nós" (*apud* Barros, 1973: 167). Se os primeiros habitantes do país, por sua própria condição de "índios", como ressalvava Magalhães, eram "tão brasileiros" quanto os que se apossaram posteriormente de suas terras, e se para Gonçalves Dias a validade de estudá-los estava na fundamentação primeira que eles davam à nacionalidade, restava elucidar a viabilidade de seu ingresso na história de uma nova civilização. As respostas vinham com a etnografia que engendravam.

'História Pátria'

Gonçalves Dias esclareceu a necessidade de que os temas indígenas fossem investigados no artigo escrito para o primeiro número da revista *Guanabara*.[14] Nele, o poeta justificava a importância de estudar os índios brasileiros por seus aspectos poéticos:

> Convinha (...) que nos descrevesse os seus costumes, que nos instruísse nos seus usos e na sua religião, que nos reconstruísse todo esse mundo perdido, que nos iniciasse nos mistérios do passado como caminho do futuro, para que saibam donde e para onde vamos: convinha enfim que o poeta se lembrasse de tudo isto, porque tudo isso é poesia; e a poesia é a vida do povo, como a política é o seu organismo. (Gonçalves Dias, 1849: 58)

O trabalho etnográfico, na opinião de Dias, fecundava a visão de um "historiador poeta". Também, a seu ver, o conhecimento sobre os índios era de proveito para o "historiador político". Essas duas definições do historiador surgem no artigo para a *Guanabara* e parecem interessantes para rever sua posição diante da defesa do estudo sobre o índio para a história, e também para indicar o que advogava como elemento da sua construção poética, mostrando a convergência entre a história e a poesia.

Segundo Gonçalves Dias (1849: 25), "quem quer que for bom historiador deve ter uma destas duas coisas: ser político ou poeta". O primeiro "resume todos os indivíduos em um só indivíduo coletivo, generaliza as idéias e os interesses de todos, conhece os erros do passado e as esperanças do futuro, e tem por fim – a nação". Já o historiador-poeta "resume as nações em uma só nação, simpatiza com todas as suas grandezas, execra todas as suas torpitudes, e generalizando todos os sentimentos, todas as aspirações do coração humano, tem por fim a humanidade".

Aquilo que, de certa forma, salientava Gonçalves Dias a respeito dessas noções sobre o historiador encontrava eco no que dizia Martius sobre o caráter pragmático ou filosófico que quem quer que escrevesse história deveria possuir. Ao mesmo tempo, encontrava referência em uma tradição romântica de reflexão sobre a história, que pode ser localizada na visão de Wilhelm von Humboldt (2002) sobre a tarefa do historiador.[15]

O que interessava a Gonçalves Dias era a possibilidade de que a história tivesse um alcance universal segundo aquele "primeiro tópico" a ser tratado, o dos índios, para configurar uma história particular, a do

Brasil. Da mesma forma – posso aqui afirmar – deveria ser universal em sua poesia ("generalizando todos os sentimentos...") a inspiração buscada nos índios, que "pertencem tanto a esta terra como a seus rios, como os seus montes, e como as suas árvores" (Gonçalves Dias, 1849: 26). A tematização do índio já tivera lugar, como se sabe, nas "Poesias americanas", que vieram a lume em 1846.

Sabemos que o programa de criação de uma literatura que particularizasse o Brasil – sua "independência literária" – e que desembocou no indianismo dos românticos brasileiros já estava definido havia vinte anos por Ferdinand Denis (Candido, 1993). A transposição da temática indígena para o campo da história feita por Gonçalves Dias parece mesmo uma dedução lógica do indianismo literário, quando se tem em vista o estreitamento, tão comumente exercido por aquela geração, das fronteiras desses dois campos. Entretanto, o modo de fazer a aproximação entre poesia e história teria, em Gonçalves Dias, forte conexão com seu próprio intuito de estudar os índios. De fato, mais do que a utilização de uma "cor local", vista como um elemento da paisagem, forma pela qual a temática indígena poderia ser abordada, para o poeta ela deveria ser a identificação com um 'sentimento'.

No artigo para a *Guanabara*, Gonçalves Dias afirma que só o historiador-poeta poderia alcançar a universalidade e, para isso, seria preciso aproximar-se do sentimento do "povo". A seu ver, muitas das características que ainda se encontravam nas pessoas do povo eram as dos índios brasileiros, como o ensimesmamento, a resignação e também a teimosia. Sua crença na possibilidade de identificação com esse sentimento nacional tendo como ponto de partida o elemento indígena traduzia-se no seu interesse pelos estudos etnográficos, estabelecendo a relação, ao mesmo tempo, com a nova chave científica para a compreensão dos povos não europeus, que ganhava espaço em meados do século XIX. A etnografia, como a "arte de pintar os costumes das nações", segundo a definição do dicionário de Fonseca, implicava para Gonçalves Dias a reflexão sobre uma nação brasileira.

A mesma crença orientou suas considerações sobre a língua, como quando observou que os termos de origem tupi ainda presentes na fala expressavam a presença da atuação popular na fabricação da língua falada do Brasil, como veremos adiante. O estudo etnográfico e o das línguas indígenas orientavam-se tanto para a imaginação – na composição da poesia – como para a averiguação da constituição histórica dos modos de

ser brasileiro. Dessa maneira, pode-se dizer que, se o indianismo era visto como movimento literário identificado à primeira expressão de uma literatura nacional, tomando um índio idealizado, as imagens dos índios, em parte fruto do próprio movimento, deveriam, para Gonçalves Dias, estar embebidas de uma fala que também se queria científica – a etnografia.[16] Essa relação entre o conhecimento cientificizado, "verídico", sobre os índios e a escrita indianista pode ser verificada não só na obra do poeta, mas também na do romancista José de Alencar. Este lembrava aos seus leitores, na "Introdução" de *Ubirajara*, que deveriam creditar aos viajantes, aos cronistas e aos historiadores do passado uma fidedignidade acautelada de suas opiniões e descrições para terem "uma idéia exata dos costumes e índole dos selvagens" (Alencar, s. d.).[17]

A empreitada do poeta Gonçalves Dias também não dispensava um conhecimento sobre os índios brasileiros legitimado pela ciência.[18] De certa forma, não havia contradição entre esse conhecimento e aquele de que o poeta se valia para retratar o índio. A 'ferramenta' etnográfica de que dispunha, mais do que contradizê-lo, reforçava seus personagens poéticos. O estudo etnográfico que realizou a mando de Pedro II muitas vezes recompunha a mesma imagem dos índios construída em sua poesia.

Brasil e Oceania foi escrito em duas partes. Na primeira, o autor analisa os índios brasileiros e se empenha em determinar sua "origem" geográfica, ou o que chama de "a Judéia" dos índios brasileiros, que estaria, em sua opinião, no Amazonas, discorrendo sobre a migração, seus costumes, caracteres morais, físicos e intelectuais, à maneira dos trabalhos elaborados pelos naturalistas. Na segunda, o autor trata dos povos da Oceania, juntando as informações de relatos de viagem de exploradores do continente austral.

Gonçalves Dias ressaltou o aspecto "curioso" em *Brasil e Oceania*, sobretudo na segunda parte. A Oceania instigava a curiosidade por ser desconhecida e exótica, o continente que teria ficado afastado dos olhos da ciência por mais tempo. Ao citar um dos relatos de que se utiliza, exalta as "mais estupendas maravilhas da natureza", terras distantes em que coexistiriam de pigmeus a gigantes, as "raças humanas as mais opostas". Mas a curiosidade deveria ser saciada com as investigações científicas, como dizia, não sem uma ponta de humor:

> A vós porém não vos importam os prodígios e as maravilhas da terra oceânica. Diante desses fenômenos, que por todos os modos

> excitam a curiosidade, e deixam a imaginação como que estupefata e assombrada, passais como o navegante espanhol, que pela primeira vez atentou na estátua gigantesca da mulher de Loth, de contínuo batida pelas vagas. (...) Nada disto: quereis fatos, datas, nomes, e com isto a descrição das raças, de seus costumes, com considerações sobre a sua sociabilidade ou perfectibilidade. (Gonçalves Dias, 1867: 303)

Lá se punha Gonçalves Dias a dissertar sobre um tema para ele tão distante quanto a quinta parte do mundo. A espécie de *compte rendu* que fazia dos estudos que lhe caíam nas mãos sobre aquela região do globo o ajudava a formular a conclusão sobre o estágio civilizacional não dos longínquos melanésios, papuas, tasmânios e "autrálios", mas sim dos Tupi, dos Guarani e tantos "Tapuias". Pois, certamente, o maior interesse desse estudo, tanto para Dias como para os ouvintes do salão do instituto, estava na primeira parte, voltada para o "extremo ocidente" do Brasil.

Os aspectos que Gonçalves Dias destacava sobre os índios brasileiros também já eram em grande parte conhecidos. A divisão em duas "raças", que faz dos habitantes do território em época anterior à conquista, era comumente empregada. Diz o poeta a respeito dos povos indígenas do Brasil:

> Duas raças, portanto, duas pelo menos, ocupavam o território do Brasil: uma com a mesma língua, fisionomia, armas e costumes habitava o litoral. Todas as tribos desta família eram designadas por vocábulos tirados da mesma língua, o que tende a estabelecer certa identidade de origem entre elas; ou, o que é mais notável, essas designações indicam de um modo incontestável o parentesco que as unia todas. Tupi, formado da palavra tupá, era a tribo mãe. Tamuia ou tamoio, avô; tupiminós, netos; tobajaras, cunhados; e alguns outros mais. (...) Outra raça, diversíssima entre si, fracionada sempre em luta, ocupava o interior. Esta pela cor da pele, pelos traços fisionômicos pertencerá a raça mongol (*Le Brésil* – F. Denis). Aquela tem no seu aspecto alguma cousa dos ramos menos nobres da raça caucásica. (Gonçalves Dias, 1867: 14)

Vê-se também que a distinção que ele faz entre Tupi e Tapuia vem primeiramente da identidade da 'língua' ressaltada para os Tupi, a qual teria um estatuto diferente daquela falada pelos últimos, como se verá adiante. Mas outro elemento para o qual chama a atenção é a fisionomia, que deveria ser a mesma entre os Tupi, notando que seus nomes indicavam

até um grau de parentesco, e que eles teriam “no seu aspecto alguma cousa dos ramos menos nobres da raça caucásica” (Gonçalves Dias, 1867: 15). Gonçalves Dias reproduziu uma antiga continuidade da atribuição de um valor superior aos Tupi, o qual se manifestaria em sua língua e em seus caracteres físicos, próximos daqueles da “raça caucásica”. Como a própria citação demonstra, essa referência já se encontrava em Ferdinand Denis.

Apoiando-se em fontes como Gabriel Soares de Souza – e aproximando-se da interpretação das teorias da conquista na história, como a de Thierry ou de Varnhagen –, Gonçalves Dias diz que os Tupi eram a última raça conquistadora, tendo avançado para o litoral e derrotado os Tapuia, que foram empurrados para os sertões.[19] Como já havia comentado, a distinção que o autor faz entre essas duas principais “raças” recai na caracterização positiva das tribos Tupi, o que coincide com sua visão romântica do índio, basicamente a do “índio manso”, atributo assegurado pelo contato com a “civilização”. Ainda, essa perspectiva permitia a Gonçalves Dias reforçar os atributos morais desejáveis aos Tupi, como povos originalmente guerreiros e bravos que só se encontravam em situação decadente por culpa da própria civilização.

A separação entre Tupi e Tapuia reflete-se, como se nota, na antiga percepção colonial das diferenças entre as diversas tribos indígenas, mantendo-se ao longo do século XIX na divisão entre índios mansos e índios bravos. Os últimos eram, portanto, os índios dos sertões, ainda presentes à época em que foi escrita a memória, em regiões de fronteira que começavam então a ser abertas. Gonçalves Dias também projetava no modelo do índio Tapuia a imagem do Botocudo,[20] retratado por viajantes da primeira metade do século, quando começava a abertura para a navegação de trechos do rio Doce. Um dos autores mais utilizados por Gonçalves Dias para a descrição dos Tapuia foi Maximiliam Wied-Neuwied, que percorreu caminhos do Rio de Janeiro à Bahia de Todos os Santos, até então inexplorados. O próprio itinerário de viagem de Maximiliam von Neuwied foi orientado por seu desejo de encontrar e estudar grupos indígenas ainda com pouco ou nenhum contato com os brancos. Seu relato de viagem inclui descrições de grupos Puri, Botocudos, Pataxó, Coroado, Goitacá e Maconi.

Não obstante a dicotomia ressaltada entre Tupi e Tapuia, é de algum interesse o que destacava Gonçalves Dias das leituras dos cronistas sobre os Aimoré, identificados como Tapuia. Assim como visto em Teófilo Otoni, o retrato que Gonçalves Dias faz dos Aimoré ganha uma peculiaridade que

os difere como guerreiros, vistos como mais ferozes que os demais. Os Aimoré eram mais claros do que os outros, segundo as descrições que Dias extraíra de tais relatos, e também mais altos. Seu estado de rudeza era tal que os fazia temidos e, com isso, puderam manter-se 'preservados' nas matas.

Judéia Brasileira

Se a etnografia tratava de uma história dos povos, ela deveria buscar a "origem" das tribos Tupi. O lugar de onde teriam migrado para outras partes do litoral brasileiro – no sentido norte-sul – era, para Gonçalves Dias, o Amazonas. Ponto de dispersão dos Tupi, esta seria a "Judéia" dos índios brasileiros:

> Donde vieram os Tupys, eis a primeira questão, que nos cabe elucidar. Do norte, disse eu. As margens fertilissimas do Amazonas e os paizes que ficam entre este rio e o Orinoco eram os lugares mais povoados, e os que mais vantagens offereciam a homens quase sem morada, sem artes, sem agricultura e sem vestidos. Alli encontravam abundancia de fructos, de caça e pescado; de arvores que lhes prestavam abrigo contra as estações, de madeiras para as suas armas e canôas: alli desfructavam um clima que era para elles temperado, e onde se multiplicavam á ponto de irem fornecendo as continuadas emigrações de indios, que d'alli vinham para occupar o restante do litoral. (Gonçalves Dias, 1867: 16)

As imagens da abundância da natureza amazônica e da temperança do clima trazem para esse texto de Gonçalves Dias os velhos mitos paradisíacos adequados aos povos Tupi. Estes, em seu entender, também por aquela benignidade da terra, seriam um dia expulsos de seu paraíso. Gonçalves Dias caracterizava-os como povos bélicos, em constantes guerras, mas que, por uma afabilidade excessiva da natureza, teriam lutado pouco por sua sobrevivência em busca de abrigo e de alimentos, o que contrasta com a necessidade da previdência dos europeus diante do rigor do clima de seu continente. De certa forma, o paraíso local era também o 'fardo' que aqueles índios carregariam quando da invasão dos europeus. O clima constituiria, assim, fator de esmorecimento de seu caráter, que se expressava na preguiça e na imprevidência. Acaso não estariam essas características também nos atuais brasileiros?

Uma idéia de "origem" sempre carrega um sentido de mito. A visão do Amazonas como lugar mítico se une à busca de uma explicação "original" para o grande enigma das tribos indígenas do Brasil. Anos depois de *Brasil e Oceania*, Gonçalves Dias escreveu em carta a Antônio Henriques Leal, ao visitar o Amazonas para coletar dados etnográficos para a Comissão Científica de Exploração, sobre a sensação de ali estar: "O Amazonas! Ao pronunciar esta palavra todo o coração brasileiro estremece". Nessa carta, o poeta, ao exaltar o Amazonas, associa imediatamente a sensação de mergulho em sua natureza ao "sentimento invisível de amor da pátria". Continua Gonçalves Dias mais adiante:

> Vós que, semelhantes a mim e a muitos outros, talvez sem razão, vos entristeceis ou irritais com o jeito que as nossas cousas vão tomando, acaso porque se vos tornou menos risonho o céu da vossa imaginação, – vós que, num acesso de hipocondria, chegastes a desamar a terra de que sois filhos e a descrer dos homens de quem sois irmãos, vinde-me aqui passar um quarto de hora em noite de luar sereno, ou nessas noites de escuro, ainda mais belas e mais serenas do que as outras, em que milhões de estrelas se refletem nas águas, e no escuro transparente do céu e do rio desenham o duplicado perfil dessas florestas imóveis e gigantescas: respirai-me estes aromas, que se elevam suavemente combinados, como de um vaso de flores colhidas de fresco, e haveis de achar-vos outro, e, como nos tempos felizes da juventude, capaz ainda das ilusões floridas, da confiança ilimitada, da fé robusta, nos sucessos, nos homens, no futuro, e, sequer por alguns momentos podereis sentir, haveis de sentir orgulho de vos chamardes *brasileiro* também. (Gonçalves Dias, 1998: 1.118)

Essa associação entre a sensação de estar na imensidão do Amazonas e o patriotismo não poderia deixar de se ligar à idéia de o Amazonas ser, para Gonçalves Dias, o "berço" do Brasil e a morada de origem também dos Tupi.

A Beleza do Morto

Como se notou a respeito dos debates etnológicos então em curso entre os monogenistas, a base para se compreenderem as diferenças entre os povos europeus e os demais estava em elucidar uma trajetória, uma história que revelasse o caminhar no tempo daquelas sociedades, como

ramificações de uma árvore que ora ascendiam, ora retrogradavam até a morte de seus galhos e folhas. Ao seguir a mesma inclinação desses debates, os caminhos opostos da decadência ou do progresso eram destacados no programa de Pedro II como uma leitura balizadora daquelas diferenças, visando ao estudo da condição particular dos povos americanos e da Oceania.

A posição que Gonçalves Dias adotava como "melhor saída" para a compreensão da trajetória dos índios na civilização era a de assumi-los como povos decadentes. Entre a tese de Prichard, que objetava à idéia de decadência para os povos ditos selvagens, e a de Martius, o poeta brasileiro ficava mais próximo deste último. Uma das referências por ele usadas para dissertar sobre o assunto era a conferência do botânico, dela destacando a marcha inexorável dos povos indígenas em direção à decadência e à extinção. Nos argumentos de Martius, tal extinção era verificada conforme os dados estudados sobre a natureza, e não como pura ação dos homens.

O poeta, entretanto, retomaria os argumentos desenvolvidos por Martius de uma forma bastante particular, relativizando a resposta que era forçado a dar à questão que se impunha sobre a evidência de um estado de decadência dos indígenas. Talvez sem querer assim explorar, Gonçalves Dias acabava por expor um questionamento à pergunta do imperador, que dizia respeito aos próprios critérios de avaliação da decadência ou do progresso segundo o parâmetro auto-referente da civilização:

> A civilisação porém não é uma e idêntica; varia segundo os lugares, segundo os tempos, segundo os povos, e depende principalmente da religião. Genericamente chamamos civilisado o povo, que com hábitos sociaes tem religião, governo e industria; em particular porém e para o assumpto de que nos occupamos, pergunta-se se no estado em que foram encontrados podiam receber luz e fé do Evangelho. Differe a resposta segundo considerarmos a civilisação de um ou de outro modo; porque, se a consideramos genericamente, o povo que já tem feito algum caminho está por isso mesmo habilitado para ella, quaesquer que sejam as circumstancias posteriores que entorpeçam o seu completo desenvolvimento; porém, se a consideramos em particular, se tratamos da civilisação desenvolvida pelo christianismo, poderá mais facilmente admitti-la um povo que esteja n'um estado de rudeza primitiva, do que aquelle que tiver uma religião differente e talvez antipathica. N'este sentido, os americanos, dotados de capacidade

> intellectual apenas inferior à da raça branca, sem privilégios de casta, sem religião, cuja destruição compromettesse interesses humanos, sem aristocracia, nem theocracia, mais facilmente se poderam ter convertido à fé do que os chins e os turcos, povos que todavia consideramos como civilisados. (Gonçalves Dias, 1867: 258)

Dessa forma, os índios brasileiros, por estarem em um estado mais decadente do que chineses, turcos e malásios, eram mais suscetíveis à cristianização e, portanto, civilizados. Não obstante seus argumentos recaíssem, em parte, na negatividade dos indígenas, os quais eram definidos, desde tempos remotos, não por seus atributos, mas justamente pela ausência destes – não tinham "nem Fé, nem Lei, nem Rei" –, Gonçalves Dias não deixou de ensaiar uma resposta original que positivasse de algum modo os julgamentos que a etnologia formava sobre os indígenas, os quais tomava afinal como um veredicto. E tal positivação se dava pela retomada de uma tradição filantrópica devolvida por uma releitura cristianizada e mais conservadora. Ela vinha numa forma de reflexão de que pareciam também estar embebidos os diversos debates de sua época, dos quais seria uma expressão e uma referência o *Espírito do Cristianismo*, de Chateaubriand.

Gonçalves Dias (1867: 265), dizendo não querer contra-argumentar "com tão altos engenhos", como os de Martius, Prichard e Chateaubriand, terminava por se mostrar favorável à visão do primeiro, assumindo que os índios brasileiros "caminhavam precípites para a sua completa decadência", ainda que acreditasse que esta era mais fruto da própria colonização do que de sua natural condição, como acreditava o botânico.[21] Esse estado de decadência podia ser evidenciado por diversos aspectos: em seus costumes, no seu "espirito militar" que enfraquecia, e na própria língua, uma vez que o tupi

> tinha uma gramática que pelo bom ordenado de cada uma de suas partes mereceu de ser comparada à grega e à latina: demonstra mais hábito de reflexão do que o que encontramos no povo que a falava; abunda, como bem nota Martius em expressões que indicam certa familiaridade com as considerações metafísicas e concepções abstratas, a ponto de bastar para exprimir e explicar as verdades e os mistérios da mais espiritual de todas as religiões do cristianismo; e reina em toda ela tal ordem, tal método, que alguém disse já que os tupis não estavam em estado de a ter formado. Se não o estavam, e já o tinham feito, a conseqüência é que depois disso haviam decaído. (Gonçalves Dias, 1867: 265)

Vê-se, porém, que na idealização que Gonçalves Dias fez da língua tupi – nela enxergando uma origem nobre, próxima, portanto, de um passado clássico – ela forneceria uma legitimação necessária para a poesia local. Essa perspectiva encontrava-se disseminada pela geração romântica, como se verifica no *Discurso sobre a História da Literatura no Brasil*, de Gonçalves de Magalhães (1994a), ou mesmo entre autores mais críticos, como Varnhagen, que a adotou em sua primeira justificativa sobre a necessidade de se estudar as línguas indígenas. Mediante essa imagem, que transportou a língua geral para a condição de língua primitiva, Gonçalves Dias empregou as sentenças de Ferdinand Denis, legadas havia mais de vinte anos. Essa compreensão enobrecedora do tupi tinha como modelo a "língua geral" (Castelo-Branco, 1995: 66)[22] que, embora artificial, havia sido dicionarizada, servindo como modelo para os românticos.

Sua tentativa de não romper de todo com uma possível idéia de tradição para a poesia nacional teria correspondente na história do Brasil na visão dos índios como nações de guerreiros. Essa visão era comum à geração do autor, a ponto de ser um dos objetivos da etnografia desvendar o passado "misterioso" do Brasil, ao qual se referia Martius (1904: 561), e encontrar os motivos que teriam levado à extinção vários grupos indígenas e ao "afrouxamento" do caráter guerreiro. Seria mesmo a língua, para Gonçalves Dias (1867: 186), a base que definiria não só os caracteres intelectuais dos índios brasileiros, como também o caráter do povo: "com preferência a qualquer outra cousa, é a linguagem de qualquer povo o que nos dá melhor o quilate da rudeza que se acha, ou do progresso que tenha feito".

Se a decadência dos povos indígenas era evidente, sua reabilitação, tal como o poeta já reivindicava no seu escrito "História pátria", estava na diferenciação que o tupi teria imprimido à língua portuguesa do Brasil. A reflexão sobre a língua tornava-se o elemento e o caminho para se pensar a nacionalidade. No entender de Gonçalves Dias, a distinção nacional entre Portugal e Brasil era um fato consumado, observado na própria língua, em uma "fala" distinta, com termos indígenas e africanos incluídos, como explicita em carta a Antônio Henriques Leal. A conjunção de certo classicismo com os termos de uma inovação eram característicos da forma como pensava o problema nacional pelo viés da língua, sobretudo porque ele se atinha à valorização do tupi, deixando de lado os elementos de origem africana.

Além disso, Gonçalves Dias acreditava que a utilização poética de palavras indígenas pelos literatos já se legitimara, porque já eram empregadas na fala. Caberia aos poetas e aos escritores em geral tão-somente introduzi-las na língua escrita:

> Quanto à escolha de palavras indígenas e à sua introdução no nosso idioma ter-me-ia lembrado 'arredondar' algumas delas – das mais ásperas ou das menos sonoras, se eu não soubesse que isso há de ser elaboração lenta do povo e obra do tempo. (Gonçalves Dias, 1998: 132)

Dessa maneira, no momento em que se reforçava a leitura etnológica da decadência dos "selvagens", contemplando-se a "beleza do morto", segundo expressão de Certeau (1995), e embora não escapando de tal leitura, Gonçalves Dias procurou viabilizar uma positivação dos índios pela vivificação de elos culturais presentes na língua brasileira. Isso possibilitou certo encontro íntimo com o índio mediante uma identificação poética,[23] tomando-o mais por um "sentimento" que pudesse ser internalizado do que por seu caráter exótico. Esse encontro, no entanto, só poderia ser propiciado por um conhecimento em formação, que era verso e reverso da civilização. O estudo etnográfico estava ali justificado.

Um Lugar para o Índio na História do Brasil

As percepções sobre o índio – plurais na experiência colonial e abstratas e distantes para a boa sociedade do Império – eram agora transportadas para a história do Brasil sob o signo de uma singularidade que traria uma compreensão genérica. Esta seria imposta por uma fala específica e que se queria científica – a "etnografia" –, que fixava para os futuros cidadãos do Império, como nas páginas das *Lições de História do Brasil*, de Joaquim Manoel de Macedo, uma forma de seleção e organização das antigas maneiras de ver os "gentios" e sobre eles discursar. O manual de história para as escolas primárias e aquele para o ensino da história do Brasil no Colégio Pedro II não apenas estabeleciam qual deveria ser o lugar ocupado pelos índios na história pátria, como também afirmavam qual deveria ser a identidade dos leitores das *Lições*, como analisa Selma Rinaldi de Mattos, criando ali mesmo as formas de se dizer e de se conhecer o "outro", numa demarcação de novas fronteiras. Nas *Lições*, ainda segundo a autora, o "Gentio do Brasil em geral" era

apresentado em primeiro lugar com base na descrição dos caracteres físicos feita por Spix e Martius. Na versão destinada ao Colégio Pedro II, a apresentação da compleição física do indígena brasileiro era a seguinte:

> Sua estatura é pequena, não tendo o homem mais que 4 a 5 pés (alemães) e a mulher não excedendo a 4 pés de altura. A compleição é forte e robusta; tem o crânio e os ossos da face largo e angular; as orelhas pequenas; os olhos também pequenos, pretos e tomando uma direção oblíqua, com o ângulo externo voltado para o nariz; as sobrancelhas delgadas e arqueando-se fortemente; o nariz pequeno ligeiramente comprido na parte superior e achatado na inferior; as ventas grandes; os dentes brancos; os lábios espessos, o pescoço curto e grosso; o peito largo; as barrigas das pernas finas e os braços redondos e musculosos; os pés estreitos na parte posterior, e largos na anterior, a pele fina, macia, luzente, e de uma cor de cobre carregado; os cabelos longos e espessos. O homem apresenta pouca barba, bem que não sejam raras as exceções de regra. (*apud* Mattos, 2000: 101-102)

Não fosse um pequeno detalhe que conferia um tom particular à descrição – a necessidade de especificar que a estatura do gentio fora medida com base em um pé alemão –, de resto estaria tudo conforme às exigências de objetividade dos naturalistas e, acrescente-se, da própria objetividade histórica. Nas *Lições de História do Brasil* ainda não se percebe um tratamento distintivo ou original na apresentação física e moral dos povos da América encontrados pelos portugueses. As caracterizações do índio seguiram um plano semelhante ao da *História Geral do Brasil* de Varnhagen, e até mesmo – detalhe que se torna importante – mantiveram sua ordem de exposição dentro da história. Com efeito, Macedo posicionava, da mesma forma que Varnhagen, o capítulo relativo aos índios depois de outros capítulos, incluindo aquele sobre o descobrimento do Brasil. Na *História Geral do Brasil*, em sua primeira edição, de 1854, os índios eram tratados na seção VIII: "Dos índios do Brasil em geral" (Varnhagen, 1854).[24] Essa disposição foi contestada por Marie-Armand d'Avezac-Macaya, eminente autoridade da Sociedade de Geografia de Paris. A polêmica acabou por levar à alteração, na segunda edição, de 1877, da ordem dos capítulos (Cezar, 2003). [25] Varnhagen, no entanto, pareceu não ter se conformado com as críticas. Embora tivesse aceitado mudar a ordem dos capítulos, passou a defender com maior ênfase o caráter secundário do papel desempenhado pelos índios na história do Brasil, considerando-os apenas os primeiros "invasores" das terras

americanas, chegados antes dos europeus. Para reforçar seu ponto de vista, publicou, em 1876, em francês, um trabalho intitulado *A Origem Turaniana dos Americanos Tupi-Caraíbas e dos Antigos Egípcios*, em que afirmava que os Tupi, considerados o mesmo povo que os Caraíba,[26] teriam raízes entre os carianos, habitantes da antiga Cária. Os carianos, dos quais descendiam os fenícios, seriam ao mesmo tempo ancestrais dos egípcios e dos Tupi, segundo Varnhagen. Mediante uma curiosa investigação de semelhanças morfológicas de palavras tupis, gregas e egípcias, o historiador chegou à conclusão de que as línguas tupis e egípcias eram da família uralo-altaica ou turaniana, provando assim que os índios Tupi e Caraíba haviam chegado ao continente americano vindos do velho continente, pelo Atlântico.

Entretanto, a questão para a qual d'Avezac chamava a atenção em sua crítica a Varnhagen incidia não somente sobre um problema de ordenação, mas sobre "como se deveria escrever a história do Brasil", lembrando a dissertação de Von Martius. Para se esclarecer esse assunto, será de valor a recente análise de Temístocles Cezar (2003, 2004), que reavalia os pontos debatidos sobre o projeto de Von Martius, "Como se deve escrever a história do Brasil", e a sua recepção pelo Instituto Histórico. No artigo de 2003, Cezar analisa a busca, regida por algumas concepções de história e política, de uma metodologia histórica dentro do instituto, a qual, se tivesse sido plenamente levada a cabo por Varnhagen, teria sido uma primeira aplicação do plano de Von Martius. No que importa por ora, trata o artigo da presença, em determinado momento na memória de Martius, dos índios na história do Brasil. A formação histórica do Brasil expressa na memória de Martius, vista segundo a contribuição das raças índia, etiópica e portuguesa, e cujo sentido filosófico se expressava na metáfora do grande rio (a contribuição portuguesa) que absorvia os afluentes menores (os índios e os negros), não apenas seria uma novidade dentro do instituto, mas também, nos termos propostos, representava as dificuldades que se relacionavam com a própria constituição do campo historiográfico no Brasil.

A proposta do naturalista bávaro, de escrita de uma história filosófica, implicaria igualmente, como observa Cezar, uma ordenação. E nessa ordenação apresentava-se primeiramente o "afluente" indígena, pois sua presença no território era anterior à vinda dos portugueses. Cezar verifica que não havia consenso em torno de tal ordenação, visto que esta não estava presente em obras anteriores sobre o Brasil, desde frei Vicente

do Salvador e Rocha Pita a Southey, além da própria *História Geral do Brazil*, de Varnhagen. Também por isso, o texto de Martius marcava "uma nova etapa na operação historiográfica do IHGB, mais orientada, mais científica" (Cezar, 2003: 183). Mas, se de fato a memória de Von Martius, no que diz respeito à "raça indígena" como temática ordenada em uma narrativa histórica, representava algo novo em termos metodológicos e científicos, em que sentido seria possível compreender essa novidade?

Como observei no primeiro capítulo, o lugar do índio na escrita de uma história do Brasil pode ser considerado presente desde a fundação do instituto. Como informava a "Dissertação sobre as épocas da História do Brasil", de Raimundo José da Cunha Matos, o debate sobre as épocas para a história do Brasil havia sido introduzido por Januário da Cunha Barbosa, e foi desenvolvido na sua memória. Desde aquele primeiro 'consenso' dentro do instituto, parecia estar demarcado um sentido para o interesse sobre os estudos etnográficos e para a publicação na revista de diversos documentos 'antigos e modernos' que tratavam dos índios do Brasil. Tais documentos estavam ligados à primeira época da história do Brasil, como outros autores já haviam notado.[27]

Mesmo o *Manual de História do Brasil*, adotado nas escolas desde a década de 1830, composto por Niemeyer Bellegarde com base na tradução do livro de Ferdinand Denis, *Resumo da História do Brasil*, publicado em 1825, estabelecia como primeira época o Brasil antes da conquista. Na introdução, o autor assinala: "Parece-nos conveniente começar por um bosquejo, sobre os principais povos Indígenas, que existião pelo tempo da conquista, e que pode servir de Introducção á historia desta mesma conquista" (Niemeyer Bellegarde, 1834: 10).

Porém, para que se notem os termos com que Martius propôs os estudos sobre os índios, além da própria memória, seria preciso recuperar o que ele disse anos depois, em 1861, em carta ao secretário do instituto, Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. A leitura dessa carta torna possível entender seus argumentos, que indicavam uma posição sobre como deveriam ser seguidos os estudos sobre os índios americanos. Ali, Martius confessava ao secretário que se as suas primeiras impressões sobre os indígenas americanos, anteriores à sua viagem, deviam-se à influência de Humboldt, que neles via uma "conformidade tanto somática como psíquica", estas teriam dado lugar à constatação de que os americanos seriam uma "população já profundamente misturada", mas ainda pertenceriam

ao gênero humano “no senso de Blumenbach”. A citação seguinte, mesmo no truncado português de Martius, revela sua forma de ver o conhecimento sobre os antigos americanos, cujo papel primordial era conferido não aos historiadores, mas aos estudiosos da natureza:

> Não entrego mais argumentos; mas quero somente comemorar a singular distribuição de muitos vegetais úteis ou quase adesivos ao homem, sobre as várias partes do mundo. Basta aqui dizer, como diversos fenômenos nas outras partes do mundo parecem provar que o gênero humano tem padecido imensas revoluções, grandíssimo reviramento. Não será conveniente de mensurar os diversos graus de cultura intelectual, religiosa e política, que oferecem as nações bárbaras e faltando de história com a mensura aplicável aos povos civilizados. Aqueles homens bárbaros giravam pelo mundo num circulo vicioso (i. e. sem fim e sem resultado) há muitíssimos séculos. A formação ou conglobação em povos e a evolução de linguagens se obrava por nações e meios totalmente diversos daquelas que se pode observar em povos, que tem história e escritura. Seguiam somente impulsos materiais e naturais. A população bárbara da America repete para os nossos olhos há 4 séculos o mesmo espetáculo. Neste vastíssimo campo de Etnologia, quase primitiva não é o historiador, he somente o físico, o naturalista, o lingüista que pode seguir os obscuros trilhos em busca da verdade. (Carta de Martius ao cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, em 8 nov. 1861)

Ressaltava Martius em sua carta ao secretário do instituto um aspecto que Paul Broca, em 1869, havia frisado em seu discurso para a Société d’Anthropologie: a importância do desenvolvimento de outros campos científicos, como a geologia, a paleontologia e o estudo das vegetações antigas, bem como a lingüística, que concorriam para retirar do campo das especulações a investigação etnológica (Broca, 1870). As palavras de Martius lembravam o caminho percorrido pelos diversos ramos de estudos que fundariam, com novos objetivos e recortes, o que seria depois visto como parte da história da disciplina antropológica. Nessas afirmações Martius era coerente com o método que via como o mais adequado para o estudo da história das populações indígenas: o recurso aos estudos sobre a natureza, da botânica à geologia, em conjunção com o “universo dos costumes e hábitos”, o estudo da língua, o estado de direito, os usos médicos (Guimarães, 2000a).

Viu-se, entretanto, que um dos fundadores do instituto, o marechal Cunha Matos (1863), havia afirmado que eram necessários, para

esclarecer os dados sobre o passado remoto brasileiro, tanto o conhecimento que pudessem trazer os lingüistas sobre as "nações" e as "tribos" indígenas quanto o dos naturalistas para o estudo dos "monumentos" do passado brasileiro. Varnhagen, de sua parte, notou, em 1849, como Martius, a necessidade de uma diferenciação entre o campo da etnografia e o da história, sendo a primeira relativa às "lendas" e aos "mitos", desprovida do rigor histórico.

O 'lugar' do índio na história do Brasil ia assim se configurando, ao mesmo tempo como imposição do desenvolvimento incontrolável dos campos de estudos e como exigência de um aprendizado sobre a paisagem. A imposição de uma ordem que situava o índio na primeira parte da história do Brasil refletia, pois, a própria divisão, possivelmente cada vez mais consciente, que separava também em campos de estudo diferentes a história e a etnografia (Goldman, 1999).[28] Quanto mais a escrita histórica do Oitocentos se distanciava, mediante um método, dos escritos dos cronistas coloniais, e quanto mais o estudo sobre os índios se realizava não pelo historiador, mas pelo especialista da história da natureza, o lugar do índio na história do Brasil se definia por uma ordem que o colocava no seu início. Dessa forma, o processo de ordenação referia-se também a uma distinção dos campos de saber no Brasil e, aos poucos, separava mais nitidamente a história da etnografia. Mas a ligação entre ambas também estava selada desde então.

De maneira 'natural' e indiscutível, a natureza do Brasil era a entrada para a sua história e, de modo inverso, o término da narrativa sobre os índios indicava o começo da história da colonização e da civilização brasileira. *Brasil e Oceania*, mais uma vez, serve como paradigma: seu último capítulo sobre os índios do Brasil, o de número XIII, é aquele que trata do descobrimento do Brasil, do comércio dos franceses, dos primeiros povoamentos dos portugueses.

Curiosamente, a reivindicação desse 'lugar' para o índio na história do Brasil, sedimentada ao longo do século XIX, manteve-se preservada, e adentra a nossa forma de ver a relação da natureza com essa história particular. Com questões e abordagens distintas, esse 'lugar' primevo do índio seria encontrado como uma quase história dentro de outra maior. Uma dessas 'histórias' da natureza está nos *Capítulos de História Colonial*, de Capistrano de Abreu. Vale lembrar o que escreveu Denise Bottmann (1990: 7) sobre as partes iniciais dessa obra:

Por ora, até o final do segundo Capítulo, ainda não se trata da história brasileira. Até o terceiro Capítulo que é quando chegam Os descobridores temos de um lado uma naturalidade que se furta ao histórico e, de outro, uma historicidade ainda exógena que, ao longo de décadas, prepara europeiamente sua arribação ao futuro Brasil.

Notas

1. Recentemente, além de trazer uma lista resumida de autores que trataram da memória, em seu artigo Temístocles Cezar realizou uma espécie de balanço das leituras a que se prestou a memória de Martius, avançando em diversas questões de seus aspectos metodológicos, encaminhamentos e 'efeitos', abrindo caminho para também a reflexão sobre quem teria sido seu herdeiro direto: o historiador Varnhagen.

2. A carta datada de 18 de maio de 1825 está na compilação de um descendente do botânico, Alexander Martius.

3. Sobre historiadores do século XIX e Johannes von Müller, ver G. P. Gooch (1977).

4. Alguns aspectos desse trabalho de Martius já foram analisados na dissertação de mestrado *Martius e o IHGB: um naturalista e os letrados na construção de uma história* (Kodama, 1999).

5. 1859 parece ser, como indica Britta Rupp-Eisenreich (1990), um ano-chave. Esse ano marcou o aparecimento da teoria de Darwin sobre a descendência pela seleção e a *Contribuição à Crítica da Economia Política* de Marx, além de outras obras importantes, como indica essa autora. A Société Anthropologique de Paris foi também fundada no mesmo ano, marcando, como referendava o discurso de Paul Broca (1870), um novo tempo para os estudos sobre o homem. Como lembra Karen Macknow Lisboa (1997), os trabalhos etnológicos de Martius publicados na década de 1830 não foram revistos quando republicados em 1866, o que salienta seu distanciamento em relação aos acontecimentos de 1859.

6. O romance *Frey Apollonio*, de Von Martius, escrito em 1831. No entanto, ele só veio a ser publicado na década de 90 do último século, com tradução de Erwin Theodor, após sua redescoberta no acervo do naturalista, o qual havia sido depositado na Biblioteca Estadual da Baviera em 1967, cem anos após sua morte.

7. Ver "Ensaio biográfico" sobre Gonçalves Dias e o programa de Pedro II, Manuel Bandeira (1998) e Lúcia Miguel Pereira (1943). Quanto ao programa na íntegra distribuído por dom Pedro II, ver a "Sessão do dia 15 de Dezembro de 1849", reproduzida na revista *Guanabara*, 1849: 64-68.

8. O exemplar da *Le Monde – Histoire de tous les peuples* do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro contém o *ex-libris* de Teresa Cristina.

9. Ver análise de Adam Kuper (1988: 65).

10. Para essa questão, bastante tratada por muitos autores, contribui como recente análise a já citada tese de Jefferson Cano (2001). O trabalho de Roberto Acízelo de

Souza (1999) explora aspectos inovadores ao tratar da convivência, no campo literário brasileiro, do "paradigma historicista". É típica dessa geração romântica, com uma tradição mais antiga, a vertente "retórico-poética" de caráter clássico e universalista. Realçar essa dupla presença colabora, sem dúvida, para a retomada de aspectos importantes, por ressaltar particularidades e riquezas, que suspendem de certa forma argumentos de cunho segregacionista ou simplesmente classificatório.

[11] A continuidade dessa imagem da América, tida como uma oposição ou diferenciação em relação à Europa, é bem ilustrada pelo que em carta escrevia Gonçalves Dias, quando revelou que já tencionava escrever "Os Timbiras", em 1844: "Quero fazer uma coisa exclusivamente *americana* – exclusivamente nossa – eu a farei talvez". Gonçalves Dias, Carta a Teófilo, 1º mar. 1844 (1971: 30), grifo meu.

[12] F. A Varnhagen, "Memorial organico", 1849. Microfilme [BN, or. 61(11)]. Ver Roque Spencer Maciel de Barros (1973). Atente-se que o autor, nos comentários que faz sobre o "Memorial orgânico", não imputa a autoria a Varnhagen. Sobre a contenda de Varnhagen com Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias, Manuel Antonio de Almeida e, sobretudo, com João Francisco Lisboa, ver Laura Nogueira Oliveira (2000).

[13] Alguns autores mencionados aqui trataram dessas polêmicas: além do citado Roque Spencer Maciel de Barros (1973), as análises de Pedro Puntoni (1996), de Laura Nogueira Oliveira (2000), ver também João Cézar de C. Rocha (1998).

[14] Trata-se de uma crítica a um documento colonial, os "Anais históricos do Maranhão", escrito por Pereira de Berredo, administrador português do século XVIII.

[15] Não se supõe uma ligação direta entre o que escreve Gonçalves Dias em "História pátria" e W. Humboldt, embora possa ter havido, por parte do poeta, um contato mínimo com os escritos do lingüista e fundador da Universidade de Berlim. Porém, o que interessa é a difusão de certa reflexão sobre a história de Humboldt, para quem a "tarefa" do historiador deve ser a de revelar a "verdade autêntica" e que se encontra a princípio invisível no meio dos fatos. Dotado de sensibilidade e arte, o historiador seria capaz de trazer à tona tal princípio. O "historiador-poeta" de Gonçalves Dias aproxima-se da noção de "verdade autêntica" de Humboldt.

[16] Talvez não seja necessário insistir sobre esse ponto, o do "uso" etnográfico, como indicava mais claramente, por exemplo, José de Alencar. Ver "Prefácio", de *Ubirajara*.

[17] "Os historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, se não de todo o período colonial, devem ser lidos à luz de uma crítica severa. É indispensável, sobretudo, escoimar os fatos comprovados das fábulas a que serviam de mote e das apreciações a que os sujeitavam espíritos acanhados, por demais imbuídos de uma intolerância estúpida" (José de Alencar, *Ubirajara*, 1874).

[18] Ainda sobre as relações entre a escrita descritiva científica e sua utilização pelos românticos brasileiros, ver Flora Sussekind (1990), Maria Helena Rouanet (1991) e os comentários de João Cézar Rocha (1998) e Marcus Vinicius de Freitas (2002).

[19] A idéia dos Tupi como a última raça conquistadora encontrava-se já no *Tratado Descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Souza, que foi compilado por Varnhagen. Mas pode-se afirmar que a idéia de "nações" conquistadoras, tal como surge na historiografia de cunho nacional da primeira metade do século XIX, foi bastante importante para a reafirmação de força de tal "nação". No caso dos Tupi, isso

legitimou seu *status* perante as outras “nações” indígenas, servindo de base adequada à nacionalidade.

[20] Segundo Manuela Carneiro da Cunha, no século XIX os índios passam a ser compreendidos basicamente de acordo com duas categorias. A primeira é a dos Tupi e dos Guarani, ou seja, a do índio “convenientemente morto” que figura como alegoria da nação. A segunda categoria é justamente o chamado genericamente de Botocudo, que é um índio vivo, contra quem se guerreia nas primeiras décadas do século nos vales do Mucuri, do rio Doce e de S. Mateus. “Coincidência ou não”, diz a autora, “os Botocudos são Tapuia, contraponto e inimigos dos Tupi na história do início da Colônia”. E complementa: “Nesse século de grandes explorações, o Botocudo não é o único índio que interessa à ciência, mas é sem dúvida o seu paradigma. O que os Tupi-Guarani são para a nacionalidade, os Botocudos são para a ciência” (Cunha, 1998: 136). O Botocudo é, assim, visto como o próprio modelo do Tapuia, inimigo do Tupi.

[21] O fato de a colonização precipitar a decadência estaria evidenciado ainda pela dispersão das tribos Tupi para o interior, o que os levaria a viver cada vez mais como tribos “Tapuia”, com construções mais toscas que dariam lugar às antigas tabas.

[22] Segundo Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, mesmo reconhecendo que a língua geral era artificial, Von Martius a tomava como modelo de língua indígena. Tal opção pode ser explicada, entre outros, pela valorização da unidade lingüística representada pelo tupi jesuítico, em oposição à “corrupção”, à “dispersão” e à desagregação – fatores associados à falta de fixidez territorial: “A língua geral está sempre associada a fixação territorial, índios mansos, semi-selvagens, ou cristianizados” (Castelo-Branco, 1995: 66).

[23] Ver, p. ex., O canto do índio, “Primeiros cantos”, *in* Gonçalves Dias, *Poesia e Prosa Completas* (1998).

[24] A esta seção antecediam-lhe: I – Introdução. Origem do descobrimento da America Central; II – Descobrimento do Brazil e exploração de sua costa; III – Atende-se mais ao Brazil, pensamento em colonisa-lo; IV – Resultados da expedição de Martim Afonso; V – Sucessos imediatos da expedição de Martim Afonso; VI – Direitos dos donatários e colonos de Portugal nesta época; VII – Descrição do Brazil, com sua extensão atual.

[25] Apesar de ter mudado a ordem dos capítulos, Varnhagen procurou ainda contra-argumentar, salientando que achava ser a sua exposição da história geral o caminho mais correto para inserir a história do Brasil na história da humanidade.

[26] Na designação moderna, trata-se da família Karib. Estudos lingüísticos recentes indicam a existência de relações entre os grupos Tupi e Karib, sugerindo uma origem comum (Urban, 1998).

[27] Já salientei também que Manoel Salgado Guimarães (1988) analisou essa questão em seu artigo. Outros autores associam o interesse mais especificamente ao indianismo literário, ou à influência direta do imperador Pedro II. Acredito que tais explicações esvaziam o sentido de um projeto de escrita da história levado adiante pela geração de fundadores do instituto e pela geração seguinte.

[28] O que não supõe, entretanto, uma independência epistemológica da etnografia e da etnologia em relação ao campo da história. Como se sabe, o modelo ‘diacrônico’ era o adotado pela etnologia legada no século XIX.

Parte III

Brasileiros e Índios

8

O Canteiro de Obras

Em 15 de dezembro de 1854, na presença do imperador e da imperatriz, o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB) comemorava com bastante entusiasmo, em sessão pública, o seu 16º ano. O relatório de atividades daquele ano, redigido pelo então primeiro-secretário Joaquim Manoel de Macedo, refletia positivamente esse estado de espírito. Ressaltava a constância e a regularidade dos trabalhos efetuados no instituto, cujo apoio do monarca – que garantia a freqüência, os subsídios necessários, entre outras motivações – lembrava claramente à platéia a estreita relação existente entre o desenvolvimento da instituição e os desígnios do próprio Império, em uma trajetória que explicitava o modo como "uma simples associação de homens amantes das letras transformou-se em uma bela instituição do país" (Macedo, 1973: 3).

Tal relação não deixaria de ser reafirmada por esse porta-voz do instituto no agradecimento feito ao ministro do Império, Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, o qual garantiu apoio para o aumento de subsídios à instituição, concedeu e facilitou a franquia na comunicação e nas informações sobre as províncias e forneceu livros à biblioteca mediante duplicatas de uma biblioteca comprada pelo Estado. Com efeito, o próprio ministro Pedreira, em seu relatório sobre as questões de sua pasta, confirmava esses avanços do instituto, referindo-se tanto ao aumento que

fora garantido à instituição quanto ao acervo nele já disponível ao anunciar que "já se encontram hoje memórias e trabalhos de grande interesse para a história e geografia do Brasil". Segundo os dados que o ministro apresentava, a biblioteca do instituto contava então com 2.817 volumes, 112 mapas geográficos e hidrográficos, planos e plantas de fortalezas do Império, 52 mapas não relativos ao Brasil e 610 manuscritos (Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, 1855).

Diversos elementos destacados no relatório de Macedo ainda contribuíam para reforçar o otimismo do orador. O instituto ganhara, graças às benesses de Pedro II, outra sala, e adquirira a biblioteca que havia pertencido ao prestigiado botânico Martius. Das atividades exercidas pelos sócios, ressaltava-se a elaboração de algumas memórias que ensaiavam trabalhos de crítica histórica (Araújo, 1988),[1] a exemplo do programa desenvolvido por Gonçalves Dias sobre a existência das amazonas ou os escritos de Dias e Joaquim Norberto sobre a intencionalidade ou a casualidade da descoberta do Brasil. Por essas atividades, era possível verificar o desdobramento dos trabalhos históricos já iniciados, cujos primeiros passos estavam na coleta de documentos, como estabelecido nos estatutos do instituto. Outros trabalhos, como o do brigadeiro José Joaquim Machado de Oliveira sobre aspectos da história recente do Brasil, quando de sua participação na campanha de 1827 na Guerra da Cisplatina, também eram realçados. Por caminhos ainda incertos, e seguindo o plano de investigar os documentos guardados pela instituição, os membros do instituto começavam a ensaiar novas inquirições sobre o passado.

Naquele mesmo ano, ressaltava ainda Macedo, era publicada a memória de Joaquim Norberto sobre os aldeamentos indígenas da província do Rio de Janeiro, à qual já fiz menção. Macedo lembrava, a respeito desse trabalho, uma das facetas mais nobres e "úteis" de que se poderia revestir a atividade dos letrados: fornecia orientações importantes para as questões da atualidade política ao mencionar o modo como a história das aldeias indígenas seria capaz de servir de apoio para o decreto n. 1.318, de 30 de janeiro daquele mesmo ano, que mandava executar a lei n. 601, conhecida por Lei de Terras, reiterando a obrigatoriedade de que as terras dos aldeamentos fossem legalizadas e ordenando o assentamento em terras "devolutas" de índios de "hordas selvagens". Nas palavras do orador, a matéria dessa memória "regorgita de importancia principalmente agora que tratando-se de executar a lei de terras, não

poucas vezes se terá de attender a questões bem intrincadas relativas a aquelle projecto" (Macedo, 1973: 12).

Sua fala – na qual era salientada a justificação da própria existência de um instituto histórico e geográfico do Brasil, e em que a todo momento o florescimento e o desenvolvimento das letras eram relacionados com a prosperidade do país – traçava um percurso das realizações. Tal percurso chegava até as últimas obras publicadas consideradas dignas de menção, como a *Missão Especial* do marquês de Abrantes, as *Obras Oratórias* de Monte Alverne e a tradução da *Eneida* de Virgílio por Odorico Mendes, urdindo um final quase apoteótico, em que esse desenrolar de feitos culminava nas próprias realizações do Estado imperial. Vale a transcrição, por seu teor efusivo:

> A obra se adianta... vêde o quadro que ja o Brazil apresenta hoje a nossos olhos: a côrte ja tem na luz do gaz um sol para as noites, e no fluido electrico o mensageiro da encantada rapidez; o Amazonas saúda os vapores que o sulcão, e suas margens se preparam para pagar com a abundancia os esforços da industria e da civilisação; a breve estrada de ferro de Mauá accendeu a esperança do Valle do Parahyba, que espera uma extensa linha ferrea, e o orgulho nos valles do Rio de S. Francisco, que exige não menos de duas; Nictheroy a Campos se projecta ainda uma outra promissora de brilhantes resultados; ao norte e ao sul criam-se colonias, estendem-se estradas, cavam-se canaes; os desertos das provincias do Espirito Sancto e Minas vão entornar suas riquezas pela veia do Mucury, e ao mesmo tempo a statistica estabelece uma academia; Colombo vê honrada a sua memoria, aos cegos prepara-se uma luz artificial, o cinzel do estatuario dá vida ao marmore bruto, um grande poeta deixando a formosa Parhenope vem como Camões, trazendo um poema de presente á patria atravéz do oceano, e um outro poeta não menos grande descansa a penna com que cantava o descubridor do novo mundo, somente para votar-se á regeneração das artes.
>
> Sim! o Brazil progride, o futuro não póde desmentir nossas esperanças, a obra irá avante; porque a causa actua! o genio véla, o imperador inspira! (Macedo, 1973: 51)

Configurava-se igualmente, nessa conclusão de Macedo, uma imagem sobre o território do Império, o qual ia adquirindo traços mais definidos à medida que a expansão do projeto civilizacional se efetivava: matas se abrindo, rios sendo navegados, colonizações em andamento, enfim, o desenho nítido da civilização.

Nesse espetáculo de obra civilizacional, era necessário indicar quais seriam seus elementos mais visíveis. Incluídos no relatório de Macedo estavam os objetos que confirmavam a materialidade desse percurso: os monumentos coligidos ou encomendados pelo instituto, que muitas vezes tinham cores sóbrias, como o "cinzel do estatuário", para marcar para aqueles olhos apreciadores da história a solenidade do passado. Esses monumentos eram a estátua eqüestre do primeiro imperador do Brasil, cujo projeto de confecção fora encaminhado naquele ano, e os instrumentos depositados no museu do instituto, com os quais Pedro II simbolicamente inaugurou a primeira estrada de ferro do país, obra levada a cabo pelo barão de Mauá. O poeta que trazia pelo oceano "um poema de presente à pátria", de que falava Macedo, deveria ser Odorico Mendes, e "a luz aos cegos" à qual fez menção, uma alusão à famosa pregação no púlpito da Capela Imperial do já cego frei Francisco do Monte Alverne sobre o qual Macedo dissertava, comentando no relatório a publicação de suas *Obras Oratórias*. Se o "outro poeta" que descansava a pena era provavelmente Manuel de Araújo Porto Alegre,[2] o primeiro poeta a que fazia referência bem poderia ser, ao invés de Odorico Mendes, Gonçalves de Magalhães, cujo antecipado anúncio da preparação da Confederação dos Tamoios, só concluída em 1856, foi objeto de comentários nos espaços por onde circulava o público ouvinte da sessão, como a Sociedade Petalógica de Paula Brito.[3]

Naquele ano de 1854, outro personagem, não incluído nesse panteão seriado por Macedo, também conduzia seus trabalhos em direção paralela à dos feitos celebrados: Varnhagen, que finalizava a impressão do primeiro volume da *História Geral do Brasil*. O discurso de Macedo refletia provavelmente uma impressão de sua própria época, profícua em obras que traduziam certo amadurecimento da produção literária nacional. A impressão dos contemporâneos poderia ainda ser reforçada pelo número de obras de referência, "instrumentos de trabalho" (Martins, 1977: 500) como o *Diccionario Portugues-Italiano e Italiano-Portugues*, ou o *Vocabulário Brasileiro para Servir de Complemento aos Dicionários da Língua Portuguesa*, de Brás da Costa Rubim, que naquele momento já haviam sido publicados e indicavam não apenas um crescimento numérico da produção literária, mas um arrojo qualitativo.

A razão por que tomei um discurso do secretário do instituto em um determinado ano, 1854 – ano em princípio bastante aleatório, mas que condensava uma série de volições que se projetavam na instituição –,

está no fato de que naquele momento a convergência entre a fala de Macedo e outros discursos políticos que projetavam as ações do Estado tornava-se mais visível. Não há como esquecer que se tratava dos anos da Conciliação, momento que para Justiniano José da Rocha marcava a "extinção das paixões" e o esquecimento de ódios, por ele qualificado como a época da transação.

Aquele mesmo relatório do ministro Coutto Ferraz – administrador do Estado que, segundo Joaquim Nabuco (1997: 166), era um dos "homens novos" que compunham o ministério do marquês de Paraná e um "reformador de instinto" – fornecia outros tantos ou mais subsídios aos contemporâneos para que reiterassem a impressão deixada pelas palavras de Macedo. Afinal, nos anos que se seguiram à extinção do tráfico com a conseqüente maior circulação de capitais (Prado Junior, 1966), vários empreendimentos ganharam visibilidade, entre os quais a mencionada estrada de Mauá até o sopé da serra de Petrópolis, o já encaminhado projeto para a extensão da estrada de ferro seguindo do Rio de Janeiro para São Paulo e para Minas, passando pelo vale do Paraíba, e a iluminação a gás na Corte. Outros dados, circunstanciais mas observáveis, também podiam ser destacados como prova de uma melhoria ou de um avanço da civilização. Um deles era o crescimento da população da Corte. A queda relativa do número de óbitos causados pela epidemia de febre amarela que grassara na Corte poucos anos antes foi possível graças às políticas de higiene pública promovidas por médicos em associação com o Estado (Rodrigues, 1999).[4] Paralelamente, houve um aumento do contingente, mormente o de estrangeiros (Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, 1855).

O relatório registrava ainda vários fatos destacados naquele trecho de Joaquim Manoel de Macedo, os quais contribuíam para a expansão do território conhecido: a concessão à Companhia de Navegação do Amazonas do monopólio da navegação a vapor desbravadora dos rios Javari, Puris, Amazonas, Madeira, Tapajós e Negro, condicionando-a à realização, nas margens desses rios, da instalação de colônias com uma população de origem européia e proveniente "das nações que o Governo designar" (Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, 1855); a abertura do vale do Mucuri, que avançava em função do empreendimento de Teófilo Otoni; a abertura de diversas estradas em diferentes províncias, que também seguiam curso. E acrescentava outros desenlaces de projetos que promoviam essa ampliação civilizacional, com rumos mais conflituosos, nos diversos empreendimentos de colonização.

Naquele mesmo ano foi fechado o acordo para a entrada de imigrantes chineses, os "chins", apesar das polêmicas a respeito de tal empreendimento: se havia defensores que alegavam as experiências positivas obtidas em outros países, como o próprio ministro do Império, havia também críticos, como Luís Peixoto Lacerda Werneck. O filho do barão do Pati do Alferes manifestava-se contra essa fonte migratória em suas *Idéas sobre a Colonisação*, publicadas no ano seguinte, em 1855, por acreditar que o "destino fatal das raças asiáticas" ameaçaria a coesão do 'povo' brasileiro (Werneck, 1855: 80).[5] Nessa época, já se falava no perigo de se "mongolizar" o país (Costa, 1987: 165).

Embora o secretário do instituto e o ministro do Império fizessem seus discursos de pontos de locução diferentes, as mensagens de ambos, tanto na intenção quanto na forma, se assemelhavam. As convergências entre as falas do literato Joaquim Manuel de Macedo e do político Luis Pedreira do Coutto Ferraz podem nos remeter à idéia de Pocock (1990), de uma "linguagem" comum em que operam os atores nela inseridos. A historiografia que trata do IHGB, a qual foi destacada em parte no início deste trabalho, já chamara a atenção para isso de diferentes outras maneiras, atestando alguns autores as atividades paralelas de membros do instituto como atuantes no governo e dedicados às belas letras. Esse aspecto pode ser relembrado no compromisso do instituto com a monarquia constitucional, salientando-se como dado importante o próprio mecenato de Pedro II. Outros autores salientam a falta de autonomia do discurso histórico em relação a uma literatura que se queria nacional.[6]

Essas convergências, que encontramos nas idéias propagadas pelos relatórios do ministro do Império e do primeiro secretário, são importantes para a apreensão de certas características da cultura letrada do Oitocentos no Brasil, que a historiografia tem destacado. Remetem às valorações do próprio conceito disseminado de civilização que, naqueles anos, em um processo que moldava igualmente uma idéia de governo, estava em amadurecimento. E também caracterizam alguns pontos abordados nesta terceira parte do livro, que dizem a respeito às relações presentes entre a etnografia do instituto e as políticas sobre os índios no Império.

Quando defini a etnografia do Instituto Histórico como um campo de estudos singular que agregava diferentes discursos em que se enquadravam como um objeto específico os índios, também afirmei que ela

incorporava diversos elementos dos debates ocorridos nas instâncias ligadas ao poder público. Mas, ao mencionar a presença de uma linguagem comum entre os diversos agentes que mobilizavam as 'falas', os quais atuavam estritamente nos quadros do Estado ou no corpo de associados do instituto, procurei evidenciar que tal presença não só atestava os consensos que envolviam letrados e políticos, mas igualmente demonstrava em muitos casos divergências de opiniões. São essas diferentes falas que exporei nesta parte.

Veremos que uma das facetas da etnografia criada naqueles anos era a aproximação entre os discursos dos membros do Instituto Histórico e o encaminhamento da política indigenista que se seguiu a partir de 1845, com base no Regulamento das Missões, a principal lei relacionada aos índios do território criada no Império. É, pois, principalmente por intermédio de personagens que trafegavam dos salões do instituto para as repartições do governo, que será possível observar a etnografia do IHGB em ação. Com a atuação de homens como José Joaquim Machado de Oliveira, Henrique de Beaurepaire-Rohan ou Domingos José Gonçalves de Magalhães, os diferentes discursos sobre os índios ganhariam corpo e extensão, atingindo as práticas de Estado e repercutindo em outras vozes, as dos presidentes das províncias.

Nos discursos do instituto encontrava-se o que estava em jogo nas políticas indigenistas como uma questão de fundo: as reflexões que, no limite, impunham avaliar os contornos da nacionalidade. Assim, o "canteiro de obras" que os relatórios de 1854 apresentavam não deixava de indicar que continuava a ser controversa a definição dos elementos para a constituição de um 'conteúdo' do território nacional imaginado por seus diferentes construtores. Ainda que moldar esse 'conteúdo' fosse objetivo comum aos construtores presentes tanto no Estado quanto entre aqueles que curavam das "letras e ciências", o permanente esforço para o consenso poderia levar a caminhos diversos. A questão dos índios, tal como aparecia nos discursos de diferentes expositores que se sucederam ou que coexistiram no Instituto Histórico, também percorre de certa maneira os caminhos pelos quais políticos e letrados deslocaram as ações e as suas representações em relação àquilo que deveria aludir ao 'conteúdo' do território do Império do Brasil: a nação brasileira.

Notas

[1] Ao fazer referência à "crítica", chamo a atenção somente para os qualificativos e as exigências que os sócios do instituto atendiam em relação aos estudos históricos. Dessa forma, pretendo não entrar no problema da crítica moderna, como a encontrada nos trabalhos posteriores de Capistrano de Abreu. Sobre a questão da crítica histórica em Capistrano de Abreu, ver Ricardo Benzaquen de Araújo (1988).

[2] A menção de Macedo parece ser ao poema épico "Colombo", de Manuel de Araújo Porto Alegre.

[3] Sobre a Petalógica, ver comentário de Wilson Martins (1977: 499-500).

[4] Um exemplo da presença de políticas de higiene é a implementação de mudanças nos costumes fúnebres. Médicos, aliados ao Estado, participaram ativamente das políticas de higienização do espaço urbano, proibindo a partir de então a realização de sepultamentos no interior das igrejas. Ver Claudia Rodrigues (1999).

[5] Friso a palavra 'povo' por ser este um ponto considerado chave para esta discussão, pois é uma categoria que também se transforma e adquire novos significados no decorrer da formação do Estado e da nação.

[6] Sobre a presença de políticos entre os sócios fundadores do instituto já mencionei os trabalhos de Lúcia Paschoal Guimarães (1995) e de Arno Wehling (1994). Apenas para explicitar melhor o que afirmo, a questão da formação homogeneizada dos membros do governo e dos letrados tem ainda outras referências básicas, como em José Murilo de Carvalho (1996). Sobre a geração letrada, que pertenceu aos quadros de instituições como o Instituto Histórico, há trabalhos que também retomaram Carvalho como ponto de partida, como o artigo de Lúcia Bastos Neves (1999). Os desdobramentos do último ponto são tratados em diferentes trabalhos, em grande parte tributários das obras de Antonio Candido e, posteriormente, dos estudos clássicos de Luiz Costa Lima, nos debates sobre a cultura letrada e a literatura no Oitocentos no Brasil. Ver Costa Lima (1989).

9

Índios como População do Império

Estatísticas no Império

Em 1870, Joaquim Norberto de Souza e Silva trabalhava no Ministério dos Negócios do Império e recebeu a incumbência de Paulino José Soares de Souza, titular da pasta, de escrever suas "Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império" (Souza e Silva, 1986). Mediante o levantamento dos dados históricos sobre as diversas tentativas de recenseamento feitas "desde os tempos coloniaes", Norberto explicitou as dificuldades de realizar, em sua época, uma estatística que fosse completa sobre a população do Império do Brasil.

A intenção de compor os habitantes do território do Império como população implicava a capacidade de formular sobre eles um censo geral. No entanto, os impedimentos que se antepunham à realização do censo eram o próprio obstáculo para se definir o que seria exatamente essa população. Tais impedimentos poderiam ser tanto de ordem prática – como a inexistência de um projeto censitário uniforme que colocasse em sincronia todas as províncias e a incapacidade de uma administração faltosa – quanto de ordem mais simbólica, pois recensear resultava em nomear e definir os habitantes. Os censos deveriam construir determinada representação da população, fixando as caracterizações que se chocavam amplamente com as identidades dos recenseados. Estes viam-se divididos

em diversas categorias, como brancos, pardos, índios, negros, além de "ingênuos", livres, libertos e escravos. Prova desse tipo de dificuldade era a resistência por parte de homens e mulheres que deveriam ser incluídos nos censos, mas se opunham aos projetos censitários, o que só reforçava a impossibilidade de se quantificar e qualificar com precisão a população do Império.

Para esse ponto chamava a atenção Joaquim Norberto ao relatar os casos em que os habitantes de diversas regiões não só protestavam contra o projeto censitário como se amotinavam, entrando em choque direto, em 1851, com o próprio Estado quando se tentou aplicar o regulamento para a organização do censo geral. Foram registradas diversas reações ao projeto nas "províncias do Norte", mais especificamente no Ceará, em Baturité; nas Alagoas; em Sergipe, na vila do Porto da Folha; e em Pernambuco, onde houve conflitos sangrentos. O visconde de Monte Alegre, um dos executores do projeto e relator dos negócios do Império, anotou que os amotinados temiam que o censo tivesse como finalidade "escravizar a gente de cor". Entre os participantes dos conflitos que ocorreram em Pernambuco, o regulamento era chamado de "lei do cativeiro" (Souza e Silva, 1986: 15). Em 1870, Joaquim Norberto demonstrava que a fragilidade das relações entre o governo e a população ainda estava presente:

> É preciso, primeiro que tudo, que o Governo geral mostre ostensivamente ligar a assumpto tão transcendente toda a importancia que merece nas nações que nos precedêrão na marcha da civilização, e que procure por meio de publicações adequadas infundir nos animos das classes menos illustradas, e que por ahi vivem arredadas e entregues a seus puros instinctos, a necessidade de semelhantes operações, que não têm por fim nem o recrutamento, nem o lançamento de novos impostos e outros pesados onus, meros phantasmas com que se assombrão e que as perseguem quando se trata de incluil-as no numero que representa a totalidade da população de seu paiz. (Souza e Silva, 1986: 16)

Além dessas dificuldades relatadas por Joaquim Norberto em sua memória, sem dúvida os problemas relativos à realização de uma estimativa do número de habitantes do território do Brasil deviam-se ainda a situações imponderáveis, como a impossibilidade de se penetrar nas regiões habitadas pelos índios "bravios" ou não aldeados. A necessidade de incluí-los em uma estatística formava, entretanto, uma perspectiva sobre

a categoria "população" que não deixava de ser reveladora. Os problemas relativos à inclusão dos índios selvagens nos censos já eram debatidos desde as primeiras tentativas do Estado imperial de averiguar sua população.

Norberto cita o autor do *Diccionario Topographico do Imperio do Brazil*, José Saturnino da Costa Pereira, ao comentar a impossibilidade de se fazer um cálculo mais preciso sobre qual seria a população do Império por volta de 1834. Como todos os censos realizados pelas províncias também eram aproximativos, acrescentava Costa Pereira que mais difícil ainda era ter alguma idéia sobre a parcela menos conhecida dessa população:

> Por mais forte razão é actualmente impossivel pronunciar cousa alguma sobre população dos indigenas não domesticados: da maior parte delles apenas se conhecem os nomes, lugares de sua habitação e pouco ácêrca dos seus costumes; e tanto menos, quanto elles estão mais perto da barbaridade absoluta; e do que se tem observado em algumas hordas, não se póde concluir para as outras por analogia, porque a diversidade de local em que habitão, suas indoles particulares, e principalmente a maior ou menor distancia em que se achão do estado natural, fazem consideravelmente variar os seus habitos, costumes e inclinações. (Pereira *apud* Souza e Silva, 1986: 7)

O autor salientava que o fato de o *Diccionario* não apresentar os dados populacionais devia-se à total carência destes, pois ainda não teria sido possível a realização de seu levantamento. Com efeito, alguns projetos de censo da população do Império haviam sido esboçados desde a formação da Assembléia Geral Constituinte e previam sua realização com base em tábuas populacionais fornecidas pelas províncias. A própria impossibilidade de realizá-las em tempo hábil para as eleições fez com que se organizasse uma "comissão de estatística geográfica, natural, política e civil" por meio do decreto de 25 de novembro de 1829, da qual fez parte o autor do *Diccionario Topographico*. Integravam a comissão Joaquim de Oliveira Álvares, como diretor; José Maria da Silva Bittencourt, como secretário; Conrado Jacob Niemeyer, Raimundo José da Cunha Matos e Costa Pereira como adjuntos. A comissão, entretanto, por não ter conseguido avançar nos cálculos populacionais, acabou por ser desfeita, deixando como resultado obtido apenas o *Diccionario* de Costa Pereira.

A formulação de uma estatística geral da população do Império tornaria possível estabelecer em dados numéricos quem eram seus habitantes, o que significava também poder enquadrá-los em categorias distintas por condição social, sexo, idade e muitas vezes por cor (Lima, 2003);[1] estipular a sua produção de riquezas; gerir e arrecadar os impostos; administrar o conjunto dos eleitores, agrupando e distinguindo melhor os cidadãos dos não-cidadãos; arregimentar os soldados em potencial para as milícias; capacitar o governo para colher algumas respostas de suas próprias ações e gerenciá-las eficazmente, como no caso da instrução pública; romper com o distanciamento entre as instâncias que chegavam diretamente aos habitantes – como os prelados, os juízes de paz e os administradores locais – e a burocracia central. Enfim, estreitar os nexos entre o território e o seu conteúdo, o que implicava atestar a soberania do Estado.

Nas projeções estatísticas feitas em diferentes momentos, foram incluídos como categoria à parte os índios "bravos" ou selvagens, cujo número era desconhecido em função de sua dispersão pelas "brenhas", como salientava o autor do *Diccionario Topographico*. Isso acabava por revelar que a sua inclusão nas estatísticas do Império não era algo evidente, uma vez que eles deveriam figurar numericamente no conjunto populacional segundo estimativas sempre imaginárias. Eram, por isso mesmo, uma população em potencial. Para muitos, constituíam um 'vir-a-ser-população', condição da qual somente sairiam caso se mostrassem capazes de serem abarcados pelos olhos da administração, o que significava que sua integração aos laços sociais requeridos pelos dirigentes imperiais era para estes uma condição necessária.

Os Debates sobre Colonização antes de 1845

Considerar os índios selvagens uma população representava não só uma dificuldade na quantificação mais precisa do conjunto populacional do território do Império, mas também um obstáculo na qualificação do que deveria representar, afinal, esse contingente. Cunha Matos, em sua "Memoria histórica, sobre a população, emigração e colonização, que convém ao Império do Brasil", publicada na revista da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional em 1837, mostrava-se bastante cético quanto à eficácia dos meios de enquadrar a população indígena em uma estatística, lembrando que havia a possibilidade de não mencioná-los nos

dados estatísticos oficiais, a exemplo do que fizeram os Estados Unidos. De todo modo, essa atitude sugeria os impasses advindos da necessidade de se classificar uma lacuna. Mas, ao mesmo tempo, a presença e o peso das populações indígenas em algumas regiões – que em sua maioria estavam identificadas com as próprias "fronteiras do Império", cuja ocupação deveria impor a segurança do território – implicavam atitudes diferentes.

Ainda que a Carta outorgada de 1824 não contivesse qualquer linha que mencionasse os índios no recém-fundado império (Cunha, 1992),[2] os projetos relativos a uma política que visasse aos índios transparecia em alguns trechos dos discursos após a reabertura, em 1826, da Assembléia Geral Legislativa. O debate sobre a criação de políticas específicas para a população indígena no parlamento vinha ao encontro das medidas a serem tomadas devido à pressão inglesa para que findasse o tráfico de escravos (Rodrigues, 2000).

Uma atenção mais cuidadosa para essa população era requerida principalmente pelos deputados em cujas regiões o contingente indígena era maior, como na província do Pará e na comarca do Rio-Negro. Em 1826 foi formada uma comissão específica de "cathequese, colonisação e civilisação dos índios", na qual estavam presentes o bispo Romualdo Antônio de Seixas e José Thomaz Nabuco de Araújo, representantes do Pará. Para Romualdo de Seixas, que reivindicava uma administração separada e um prelado distinto para a comarca do Rio Negro, a catequese dos índios deveria ser conduzida mais de perto, pois seria o principal meio de formar sua base populacional:

> eu não me canso de repetir, que o Rio-Negro se acha reduzido ao mais deplorável estado, especialmente no que diz respeito à população. As familias indianas, que formam a parte mais preciosa dela, acossadas, e perseguidas, andam dispersas, e tem fugido para os matos, que haviam deixado. (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874)

Talvez não seja necessário lembrar que na região amazônica os principais recursos econômicos provinham das atividades de extração de produtos naturais, como a salsa, a castanha, a copaíba, realizadas com os braços indígenas. Braços cuja importância, obviamente, não era avaliada da mesma forma em todas as províncias. A comissão de catequese e colonização dos índios, naquele momento, surgia justamente de uma discussão que fazia despontar tais diferenças regionais.

Em 1826, a aprovação da implementação de uma companhia agronômica no Maranhão requerida pelo cidadão Joaquim José de Siqueira esbarrou nas contendas sobre a prioridade do plano geral de "catequese, colonização e civilização dos índios" no parlamento (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874). A discussão entre os deputados fora suscitada por uma cláusula do contrato da companhia, que previa a fundação de "feitorias regulares e uniformes nas margens incultas do(s) rio(s) Mearim, Grajaú e Pindaré, expelindo os indios que as infestam ou acolhendo-os, e civilizando-os" (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874). Essa decisão levou os parlamentares a manifestar suas opiniões sobre o estatuto daquelas populações locais, o que ocasionou divergências sobre a importância do "plano geral de civilização e colonisação dos indios".[3] Na ocasião em que se apresentava o plano entregue por dom Romualdo Seixas e Nabuco de Araújo para a assembléia, a fala de Costa Aguiar enfatizava sua importância:

> Procuraremos, portanto, senhores, colonisar, civilizar e cathequisar as nações indianas, que habitam os vastos sertões do Império, porque só deste modo se poderão colher com fruto os resultados, que se propoem, no plano do projeto de agricultura e povoação. (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874)[4]

Costa Aguiar ia repetindo, a exemplo das falas de outros parlamentares, os termos "civilização", "colonização" e "catequese", palavras cujo uso nas discussões relativas aos índios não era recente, como metas a serem alcançadas com uma política indigenista. No entanto, conforme iam sendo expostas no decorrer do tempo e de acordo com as diretrizes que foram seguidas nas décadas seguintes pelo governo central em relação aos índios, tais palavras iam adquirindo significados precisos, moldando também as relações entre elas de uma forma particular. Ao longo do tempo, os termos "civilização", "colonização" e "catequese" estabeleceram, justamente por estarem associados, a necessidade de distinções em seus sentidos e prioridades.

Na primeira legislatura da Assembléia Geral, a associação entre colonização, civilização e catequese reportava-se primeiramente às restrições impostas pela Inglaterra ao tráfico de escravos. A questão primordial da escassez da mão-de-obra escrava repercutia na busca de alternativas e na aprovação de projetos de colonização. A promoção de companhias agrícolas de colonização, como a que propunha Joaquim José de Siqueira

para o Maranhão, requeria justamente discutir a política para a população indígena local como concomitante a tais projetos.

Alguns parlamentares, como Costa Aguiar, passaram a alegar que somente mediante um plano geral de civilização dos índios, "que habitam os vastos sertões do Império", é que se poderiam aprovar os diferentes projetos de colonização que sobreviessem àquele particular. Outros, entretanto, como era o caso de Clemente Pereira, divergiam quanto à primazia de um plano geral de civilização dos índios sobre um projeto concreto de colonização, dizendo que muitos dos presentes na Assembléia, sem saberem o que eram os índios, davam "mais valor às flores da imaginação do que à evidência dos fatos". Em sua opinião, antepor uma política para "esses selvagens" aos projetos de colonização seria estancar um avanço, pois os índios nunca poderiam ser completamente civilizados

> sem que se vão cultivando as suas terras pouco e pouco, e sem usar de força para reagir contra os assaltos e roubos, que elles espontaneamente e sem serem provocados, fazem frequentes vezes aos viandantes e fazendeiros que estão situados nas vizinhanças. (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874)

A seu ver, somente com o uso da força é que seria possível tornar segura a tão necessária, para o Império, comunicação entre as províncias de Goiás e Mato Grosso e aquelas do Maranhão e Pará. A força era um meio de salvaguardar inclusive a população local, para a qual os índios selvagens, sendo dela inimigos, representavam uma ameaça.

Clemente Pereira, apesar de se dizer contrário ao extermínio "dessa raça de homens", defendia que um "plano geral de civilização e catequese" dos índios deveria estar necessariamente atrelado aos projetos de abertura de caminhos para o interior, os quais precisariam ser orientados pelas companhias de colonização. Assim, em sua argumentação, não considerava inválido formular um plano de civilização dos índios, desde que a prioridade fosse o assentamento das colônias de povoamento. Já o deputado Gonçalves Martins fazia objeção a qualquer reconhecimento de legitimidade das terras indígenas, como se supunha nas discussões sobre a cláusula que previa a fundação de feitorias em região habitada por índios. Alegava, para se contrapor a tal reconhecimento, a natureza errante dos índios:

> Uma aldeia de 200 a 300 índios, umas vezes se achava a 20 legoas e dahi a poucos dias 20 legoas mais abaixo; e chamar-se-ão estes homens errrantes, proprietarios de taes terrenos? Podera

> dizer-se que elles têm adquirido direito de propriedade:? Porque razão elles não se aldeam fixamente, como nós?
>
> Eu não sei que seja direito andarem errantes pelos matos e pelos bosques, privando-nos de occupar aquelles terrenos.
>
> Eu quizera que se me mostrasse a verba testamentaria, pelo qual o nosso pai Adão lhes deixou aquelle terreno com a exclusiva propriedade. (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874)

As posições de Gonçalves Martins e de Clemente Pereira sobre a população indígena do Império revelavam a falta de um direcionamento para uma política geral sobre os índios naquele momento, o que evidenciava as limitações para sua realização. No entanto, fosse de modo mais agressivo como Martins, fosse ponderando com pragmatismo como Pereira, ambos pareciam concordar que a questão não era salvaguardar qualquer terra indígena.

Ainda que diante de impasses, a Câmara aprovou a proposta de elaboração, pela comissão, do plano geral, o qual deveria conter medidas para a obtenção de informações a respeito da situação dos índios nas províncias do Império. Como salientava um deputado, as razões que pesavam em favor de uma política indigenista estavam no fato de que os índios – quando pacíficos, sublinhava o parlamentar – deveriam ter "tanto direito à proteção das leis, e do governo como todos os brasileiros", porque "só diferem de nós na ignorância de seus direitos e das suas forças" (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874).

Em consonância com a aprovação na Câmara do plano geral de civilização e colonização dos índios, encontra-se um ofício do governo assinado pelo visconde de São Leopoldo em 1827, que confirmava o envio de informações de alguns presidentes de província a respeito da "civilização dos índios, ordenadas por Sua Magestade", para a Comissão de Estatística (Naud, 1971). De acordo com o ofício, as informações foram remetidas pelos presidentes das províncias de Espírito Santo, Goiás, Paraíba do Norte, Ceará, Minas Gerais, São Paulo, Pernambuco e Piauí (Naud, 1971).[5] Entretanto, segundo Manuela Carneiro da Cunha (1998), desse plano não se ouviram mais notícias. A consecução de um plano geral ficou à margem dos temas parlamentares, e depois do ato adicional de 1834 deliberava-se que cabia às províncias, em conjunto com o governo geral, assumir os encargos da administração de aldeias e da colonização dos índios.

Mesmo diante do desaparecimento, detectado por Cunha, de uma diretriz política indigenista para todo o Império, o debate político sobre os índios revelava que estes não deixavam de ser considerados uma questão populacional, fossem eles mão-de-obra e um 'vir-a-ser-população', fossem inimigos da população local. Dessa forma, e ainda que a questão do trabalho indígena fosse cada vez menos importante no século XIX (Cunha, 1992), o problema da população indígena persistiria nas diversas leis provinciais e nas diferentes propostas que procuravam enquadrá-los no conjunto dos habitantes do Império.

Naquela contenda sobre a instalação da "feitoria" pela companhia de Siqueira em Mearim, Raimundo José da Cunha Matos, então deputado por Goiás, exigia responsabilidade do governo no caso de extermínio perpetrado contra as muitas famílias de índios que ali moravam. Ele advertia, em tom alarmante, que deveriam existir na região cerca de sessenta mil indivíduos que, perseguidos, se tornariam inimigos ferozes. E acrescentava, para sublinhar o ponto que o consternava: "O Brasil não pode perder gente!" (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874).

Cunha Matos chama a atenção para o ponto mais importante entre os que subjaziam à discussão dos deputados, reforçando a interligação necessária entre dois temas evocados em sua advertência: a colonização e a população do Império do Brasil. Com efeito, as iniciativas do governo de investir na colonização seriam, no decorrer do tempo, cada vez mais postas em discussão no parlamento, tanto com o objetivo de assegurar mais imediatamente o fornecimento de mão-de-obra que se via ameaçado quanto para garantir uma população que se constituísse também em povo brasileiro.

O que se depreende do argumento exposto por Cunha Matos em defesa da instalação criteriosa da companhia é que o sentido de colonizar ainda agregava um valor. Para ele, pois, colonizar significava, fosse pelo aproveitamento dos nacionais, fosse trazendo os estrangeiros, a forma de prover o Império de uma população, considerada elemento de riqueza em si, indispensável para garantir o futuro do país. Tal perspectiva traçava continuidade com um pensamento que surgira no século XVIII em Portugal: a preocupação de prover uma população visando ao domínio de seu território (Mattos, 2005).[6] Assim opinavam o duque Silva-Tarouca, que dizia que com o Brasil poderiam os reis de Portugal possuir um império como o da China,[7] e Luís dos Santos Vilhena, para quem "Moiro, Branco, Negro, Índio, Mulato ou Mestiço, tudo serve, todos são homens,

são bons se os governão ou regulão bem e proporcionadamente ao intento" (*apud* Maxwell, 2001: 32). Cunha Matos (1837) também enfatizava a "população" como um dos critérios com que se poderia aferir a grandeza de um Estado. Ainda que não considerasse os índios elementos fundamentais na política de povoamento, e apelasse mais aos motivos cristãos e humanitários do que à crença de que eram elementos povoadores da maior importância, o florescimento de núcleos populacionais dependeria, a seu ver, de certas medidas a serem tomadas também em relação a eles, o que implicava assegurar uma política indigenista.[8]

O deputado Batista Pereira, apresentando opiniões semelhantes às de Cunha Matos, acreditava que as políticas sobre estrangeiros e indígenas para o preenchimento do território visavam a um mesmo fim, e afirmava que os sertões deveriam ser povoados com colonos estrangeiros sem que se abrisse mão, contudo, da "colonização" com os índios, que precisariam ter como primeiros modelos as "colônias civilizadas" (*Annaes do Parlamento Brazileiro* [1826], 1874). Pode-se dizer, assim, que esses discursos ilustram o lugar específico atribuído à questão da "civilização dos índios" no conjunto dos assuntos de governo. A "civilização" e a "catequese" eram metas correlatas aos projetos de colonização, repercutindo ainda duas formas de se olhar os índios: como contingente populacional para o Império e como mão-de-obra, quando se tinha em vista a sua relevância para determinadas regiões.

De maneira muito significativa dizia o ministro do Império José Ignacio Borges, em 1835, ao abordar os temas da "população" e da "colonização" em seu relatório anual, que os tratava em um só artigo devido "a affinidade que estas duas rubricas tem entre si".[9] Logo em seguida, lembrava o ministro que "dadas as medidas que se hão tomado para evitar a importação africana", era preciso definir quais seriam os passos para a execução da colonização: "Dois meios portanto temos á nossa disposição: um o de promover a população indigena, outro o de convidar a emigração estrangeira" (José Ignacio Borges, 1836).

Colonizar era, portanto, o resultado de duas ações, que poderíamos entender nos termos de alguns autores durante o século XIX: a "colonização interna" – feita com os elementos nacionais, na qual era incluída, fosse como parte do objetivo, fosse como objetivo principal, a "civilização dos índios" – e a "colonização externa" – feita com imigrantes estrangeiros. O relatório de 1835 reiterava, entretanto, que o que mais deveria exigir esforços era a segunda forma de colonização, enquanto

para a "promoção" da população nacional eram requeridas apenas medidas policiais que ajudassem a "se não extirpar, ao menos a diminuir a preguiça" daquela (José Ignacio Borges, 1836).

No relatório destacava-se que a ação de "colonizar" correspondia ao ato de fornecer um contingente em vista de uma restrição iminente de escravos africanos. À "colonização" deveria se vincular a idéia de trabalho livre, como o preenchimento imperativo de braços retirados do trabalho escravo. Mas tratar da colonização também tinha o sentido mais antigo de combater a escassez populacional, promovendo-se assim a riqueza do Estado. Ao se cuidar da população e da colonização como um mesmo tema, também se julgava a política de colonização em uma perspectiva que abarcava a totalidade do território do Império. Assim, incluíam-se os índios nos projetos em que eram considerados elementos populacionais nas regiões para onde o Império deveria avançar em sua expansão "para dentro" (Mattos, 2005)[10] do território. Em continuidade com a política colonial portuguesa e no preenchimento de uma ausência – a população – , os índios deveriam suprir em contingente os espaços que se traduziam nos bolsões e nos "vazios" por onde andavam. Espaços que, muitas vezes, eram significativamente indicados nos mapas pelos nomes das "nações" a que pertenciam.[11]

À medida que se salientava a afinidade entre colonização e mão-de-obra livre em contraponto com escravidão, a presença dos índios nos projetos de colonização indicava ainda um traço que os distinguia dos cativos: a associação que se fazia do índio, fosse por tradição legal, fosse por diferentes construções simbólicas, com a "liberdade". Tanto por essa associação com a liberdade como por se tratar simplesmente de "nacionais" ou, em outras palavras, por ser uma população já presente no território, é que a simultaneidade de uma política indígena com a "colonização externa" tinha como fator que os agregava sua oposição à escravidão. A condição dos índios, considerados nacionais, pode ser inferida do argumento apresentado por Romualdo Seixas quando propôs, em 1827, na ratificação da Convenção de 1826 imposta pela Inglaterra – que passava a considerar pirataria o comércio de escravos feito pelos súditos do Brasil na costa da África –, a utilização dos braços indígenas como maneira de compensar a falta de africanos. Segundo ele, os indígenas montavam a mais de duzentos mil em sua província, "aptos para todo gênero de trabalho e indústria" (*apud* Rodrigues, 1964: 148).

As relações que o tema da colonização tinha com o problema da escravidão e também com a política de terras (Mattos, 1994)[12] – as quais eram reveladas nesse relatório de 1835 e nos discursos coevos – são amplamente trabalhadas pela historiografia, e não pretendo aqui avançar sobre esta questão. O que pretendo, de outro modo, é indagar de que maneira o debate sobre a "civilização dos índios" – em suas formas possíveis então – teve certo destaque na discussão sobre a colonização, escravidão e questão fundiária, mostrando assim um percurso de sua presença. Percurso que, durante o século XIX, e principalmente depois da legislação sobre as terras, talvez possa indicar o que Manuela Carneiro da Cunha (1998) considerou como a passagem do índio da discussão substancial sobre a mão-de-obra para o seu enquadramento no problema referente às terras.

Em 1826, além dos debates que se seguiram na Assembléia Geral Legislativa, a busca por solucionar o problema da mão-de-obra escrava mediante o trabalho livre era tratada por José Eloy Pessoa da Silva, em *Memoria sobre a Escravatura e Projecto de Colonisação dos Europeus e Pretos da África no Imperio do Brazil*, dedicada a Pedro I, fundador do Império do Brasil, "que assimilou as massas heterogêneas, cujos elementos como que sujeitos á variada força da eletricidade tendião á pólos opostos; de um Império livre em hum paiz de escravos!" (Pessoa da Silva, 1826).

A memória visava principalmente a indicar os males da escravidão, defendendo uma solução que implicasse o fim gradual do tráfico intercontinental. Como proposta apresentava a supressão gradativa do trabalho cativo e a sua substituição por mão-de-obra livre de colonos:

> Três meios se apresentão conjuntamente não só para suprir a falta de braços cauzada pela gradual extincção do Trafico, como que para povoar e engrandecer convenientemente o Brazil: 1º. a civilisação dos Indios; 2º. a colonisação dos Europeos, 3º. a colonisação dos pretos da Costa Occidental da África. (Pessoa da Silva, 1826: 19)

Assim como fez o ministro Ignacio Borges quase dez anos mais tarde, o autor demonstrou maior preocupação com uma política do governo de importação de braços, ao preferir se ater aos dois últimos itens, sem tratar da civilização dos índios. O que se infere desse texto, bem como de um outro de Carlos Augusto Taunay, oferecido à Sociedade

Auxiliadora da Indústria Nacional em 1834, é que o termo "colonisação" refere-se estritamente à "emigração". Segundo Taunay (1834),

> a palavra colonisação he genérica, e se applica á hum sem numero de factos sociaes, que não tem outra relação entre si, do que a da sua origem, a emigração, e por tanto tão differentes nas suas conseqüências quanto o houverem sido os motivos e vistas dos emigrantes.

O ponto que chama a atenção na afirmação de Taunay é justamente sua recomendação de que a chamada para a imigração fosse firmemente orientada, com uma definição prévia da forma de colonização a seR adotada, o que estabelecia clivagens distintas daquelas empregadas por Pessoa da Silva. Taunay enfatizava que a colonização não poderia ser conduzida sem a necessária transformação de políticas públicas correlatas – como os transportes, a comunicação entre as províncias, a educação, a melhoria geral dos serviços – em uma perspectiva que introduzisse como parâmetro o que se realizava na América do Norte, para onde já se dirigia o maior contingente de imigrantes "que se apinhão nos portos de mar da Europa" (Taunay, 1834).

É interessante observar que, no caso de José Eloy Pessoa da Silva (1826), o autor não discriminava a composição nem a origem das gentes que viriam a constituir a população livre do Império, tornando a entrada de colonos africanos concomitante à de europeus. Ele especificava que, entre os "pretos" da costa da África, que conviria fossem fornecidos por uma "Companhia de Capitalistas", deveria constar "o menor numero de escravos", e sugeria que os escravos apreendidos em embarcações fossem considerados "colonos" e, como tais, fossem "distribuídos pelos proprietarios". Alegava também que era a favor do fim da escravidão por motivos filantrópicos inspirados nos movimentos promovidos por sociedades abolicionistas, principalmente da Inglaterra. A filantropia, em seu argumento, estampava-se em considerações como a de que "nos primeiros tempos, todos os homens eram iguaes". Nesse aspecto, a atitude de José Eloy Pessoa da Silva teria pontos em comum com as questões propostas por José Bonifácio da Silva, de quem se tratará mais adiante.

A despeito de na maioria dos relatórios e projetos de colonização sempre aparecer salientada a importância de se introduzir gente "morigerada", com franco favorecimento à imigração européia, alguns, como Pessoa da Silva, viam a entrada de africanos como um modo de fornecer o contingente necessário para o Império do Brasil. A presença da ques-

tão racial nas discussões sobre colonização é perceptível no momento em que a iminência do fim do tráfico foi sentida durante os primeiros anos depois da Independência. É possível considerar que o debate racial, naquele momento, ainda imbuído de uma chave de compreensão da raça menos 'fixista' e determinista do que a que viria se estabelecer na segunda metade do século, possibilitava que a discussão a respeito da entrada de africanos fosse tomada de outros ângulos.

Diferentemente de Pessoa da Silva, Cunha Matos, em 1827, quando integrava a Comissão de Diplomacia e Estatística do Império, dizia que a entrada de africanos era positiva. Naquela ocasião, Cunha Matos votava contra a Convenção de 1826 que a Inglaterra submetia à ratificação, por considerar o tratado como uma afronta à soberania do Império do Brasil. Para José Honório Rodrigues (1964), a posição de Cunha Matos, que se naturalizara brasileiro, assumindo a causa da independência e identificando-se com os interesses da lavoura, não negava a "africanização" do Brasil e antecipava o que diria Bernardo Pereira de Vasconcelos em 1843 – a "África civiliza a América" – ao defender a idéia de que era o comércio de africanos que havia tirado o Brasil da barbaridade.[13] Cunha Matos, nessa ocasião, declarou que a decisão de se eliminar o comércio de escravos era prematura, pois o Império do Brasil, com seu reduzido contingente populacional, não estaria em condições de rejeitar o "recrutamento de gente preta":

> não temos por ora no Império uma massa de população que nos induza a rejeitar um imenso recrutamento de gente preta que pelo decurso do tempo e pela mistura de outras castas chegaria ao estado de nos dar cidadãos ativos e intrépidos defensores da nossa pátria. (*apud* Rodrigues, 1964: 152)

A tradicional idéia de que, com o tempo, seria possível uma "limpeza de sangue" estaria presente na maior parte dos argumentos dos que se mostravam favoráveis à entrada de africanos como uma das fontes de população futura.

Se os ensaios de colonização com europeus para o preenchimento populacional no território já haviam sido encetados no governo de dom João VI, quando se fundaram os primeiros núcleos coloniais, a real premência da extinção do tráfico, principalmente a partir do ultimato inglês em 1831, deveria fazer com que a questão se ampliasse no âmbito dos debates entre os mentores dos diferentes projetos de colonização (Costa, 1987).[14]

É certo também que, por volta de 1835, a idéia de promover a entrada de africanos livres como meio de aumentar a população do Brasil, como havia sido proposto durante algum tempo, já deveria ser vista com mais reservas do que em 1827 (Lima, 2003).[15] Pode-se dizer que as modificações nas concepções das políticas de colonização seguiram a dinâmica das contendas sobre a escravidão. Não seria, portanto, de estranhar que, quase uma década depois da memória de José Eloy Pessoa da Silva, a tônica dos diversos discursos sobre a colonização fosse outra, mudando certos princípios das proposições anteriores. O ponto que parece mais evidente é o repúdio à colonização com africanos.

A memória do bacharel pela Faculdade de Olinda, Henrique Jorge Rebello, escrita em 1836, ilustra um aspecto das idéias sobre a colonização nesse período. O autor inspirava-se, segundo ele, nas proposições lançadas por Thomas Malthus e pelo jurista italiano Gaetano Filangieri, para tentar encontrar os fatores que facilitariam o aumento da população do Brasil ou retardariam o seu progresso. Concluía assim que o tráfico era funesto para o progresso da sociedade, principalmente no momento em que a Inglaterra o condenava à ilegalidade. Somados aos males trazidos pelo tráfico ilegal, ele enumerava outros que impediam o bom crescimento populacional, como a depravação dos costumes e a prostituição, a riqueza excessiva de alguns particulares e da classe eclesiástica, a existência de muitos "mercenários" e de poucos proprietários. Para Rebello, deveriam ser procurados os suíços, os alemães e os irlandeses, que já migravam espontaneamente para outras porções do continente, ao passo que os africanos apreendidos no tráfico ilícito deveriam ser enviados de volta à África. Para ele, era necessário sublinhar aqueles primeiros como os elementos aptos a constituir a população que se esperava, distinguindo no interior da idéia de colonização um sentido que deveria orientar as políticas.

Segundo Rebello (1867: 37), quando o Brasil se colocava entre "a absoluta necessidade de africanos e a absoluta necessidade de os banir para o augmento da sua população", não deveria restar dúvidas quanto à última escolha, pois a colonização não deveria se restringir ao fornecimento de braços: "Não é o augmento de individuos o que faz a boa população de um paiz, é o augmento e numero de individuos cidadãos". Sua memória ressaltava, assim, que a população deveria ser concebida como o conjunto formado por "indivíduos cidadãos", o que implicava rever, em sua opinião, os objetivos da colonização. Para tal, ele considerava a

escolha de alemães e suíços como colonos adequados. Com essas idéias o autor também redefinia em alguma medida um significado para população, nela incluindo o projeto de 'formação do povo'.

Em 1837, Cunha Matos deslocou o foco de seu discurso, que passou da reação à política inglesa às alternativas a ela, ao repudiar a colonização realizada com africanos. Na já mencionada "Memória histórica sobre a população, emigração e colonisação que convem ao Império do Brasil", recitada em sessão geral da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, a "africanização" como um bem para o Brasil já não era mais glosada. Naquele momento, em que não poderia mais defender o tráfico de escravos como fizera em 1827, Cunha Matos considerava perigosa a colonização com "pretos libertos". Ele lembrava a revolta que acontecera no Brasil em 1835, e as rebeliões anteriormente ocorridas na Jamaica, assim como em outras possessões inglesas, "onde se estabeleceu o systema do aprendizado", atentando para o risco de que os escravizados, informados das rebeliões, pudessem querer seguir o exemplo.

Apesar da restrição que impunha ao africano, isso não implicava que a imigração se limitaria à européia. Sempre muito pragmático, Cunha Matos acreditava que os europeus não se estabeleceriam na agricultura como trabalhadores. Segundo ele, desde a abertura dos portos, muitos estrangeiros haviam imigrado para o Império com a intenção de se estabelecerem. Eram mais de oitenta mil almas, que permaneciam, em sua maior parte, nas cidades e nas vilas notáveis do litoral, como advogados, comerciantes, soldados, taberneiros, artífices, caixeiros, eclesiásticos, mascates, ou ainda como vadios, falsos moedeiros, ladrões e escravos, sendo menos da quarta parte o número daqueles que se empregavam na agricultura.

Embora salientasse que a colonização deveria privilegiar os caucasianos, considerava o benefício que poderia ser retirado da vinda não só de "Europeos" como também de "Asiaticos" – no caso dos caucasianos, estes não deveriam vir como trabalhadores assalariados, convindo-lhes a condição de proprietários. Assim, Cunha Matos mostrava-se favorável ao projeto de João Antonio de Sampaio Vianna, publicado também em 1837, intitulado "Ensaio sobre a utilidade da importação de chinas para colonização do Brazil", que era oferecido ao Diretório de Colonização da Bahia.

Esse sócio fundador do Instituto Histórico procurou, em sua análise, distinguir a "colonisação" da "emigração", reiterando as medidas

necessárias para um fim e outro, vinculadas à necessidade de se prover o Império de mão-de-obra para a lavoura e de contingente populacional para o território:

> Para se conseguirem os grandes resultados que todos desejamos será necessária a emigração de huma parte, e a colonisação da outra; a emigração deve ser Europea, ou Asiática; e a colonisação há de ser tanto estrangeira como nacional. (Cunha Matos, 1837: 353)

A seu ver, a colonização nacional ainda incluía os índios, haja vista sua avultada soma que poderia ir de 259.000 a oitocentas mil almas, e porque convinha que deles se poderia "tirar as maiores vantagens, se huma sabia politica presidir á sua educação", mas estes continuavam condenados à aniquilação (Cunha Matos, 1837: 359).

Como acreditava que os colonos europeus não aceitariam se estabelecer nas regiões mais distantes do litoral e dos centros populacionais, Cunha Matos propunha que se criasse um plano de expansão tomando-se por base cidades e vilas. Sem perder a perspectiva geográfica que prezava um contínuo no espaço, como destacado no primeiro capítulo, acreditava que a colonização deveria irradiar-se do litoral para o sertão segundo uma planificação da ocupação, em que as cidades e as vilas serviriam de "pontos centrais", lançando "raios pela periferia imaginaria do círculo, ou para os lados do quadrado, tambem imaginario, que for designando" (Cunha Matos, 1837: 361).

A perspectiva de Cunha Matos sobre a colonização reflete um momento do debate suscitado pelas restrições que se previam ao trabalho escravo. Ao marcar também uma tendência que se seguiria nas décadas seguintes, o autor retirava o foco das populações indígenas como um dos objetivos maiores dos projetos de colonização. A catequese e a civilização dos índios, tomadas como um programa a ser levado pelo governo, passavam a ser vistas por Cunha Matos como uma atitude meramente filantrópica, que faria desaparecer o papel útil antes atribuído aos índios, propugnado pelo bispo Romualdo Seixas. Não obstante, a perspectiva de Seixas ainda seria muitas vezes apoiada por diversos dirigentes, indicando que "filantropia" e "utilidade" não estavam de todo dissociadas como ideais no que concernia às atitudes relativas aos grupos indígenas.

O que emerge desse debate que vimos acompanhando é o processo que expunha termos como 'colonização', 'catequese', 'população', 'trabalho livre', 'imigração européia', 'terras devolutas' e 'civilização dos índios' como idéias postas em cena, adquirindo, cada um, significados correlatos aos dos demais, cujas interpretações, hierarquias ou prioridades, de acordo com os projetos expostos, tornavam-se uma construção à parte desse mesmo percurso.

Como alertou Jean Starobinski, a palavra 'civilização' carregou, desde o seu engendramento moderno no século XVIII, acepções plurais, representando experiências diversas que se ligaram ao termo. Assim, designou tanto o processo de aquisição de uma condição quanto o resultado cumulativo desse processo. A 'civilização', revestida de uma sacralização, transformava-se ao mesmo tempo em um valor cuja atribuição e cujo sentido também passavam a ser mobilizados por aqueles que reivindicavam seu monopólio (Starobinski, 2001).

Ainda que saibamos que o percurso da ordem à civilização no Império do Brasil não era controlável por seus atores diretos, talvez seja possível traçar nesse processo uma 'marcha', apreensível em análises que desenrolam esse tempo por outras esteiras. Nesse contexto específico, os significados para a civilização transformaram-se em ações práticas que impuseram o estabelecimento de determinadas relações e hierarquias entre os termos anteriormente mencionados.

Assim, pode-se afirmar que a emergência da etnografia não está desvinculada do instante em que as transformações em pauta no mundo do governo refletiam também, nas palavras de Ilmar Mattos (1994), o momento de uma expansão da classe senhorial e de um gerenciamento do governo das relações internas do país, tendo em vista dois referenciais: a manutenção da ordem e a difusão de uma civilização. Esse tempo, em que a expansão da classe senhorial não poderia ser executada sem supor a centralização, pode ser interpretado segundo as características específicas que a administração desse poder centralizado passava aos poucos a assumir:

> À medida que os Saquaremas foram consolidando suas posições no interior do mundo do governo, unindo a seus propósitos mesmo aqueles homens livres não proprietários, o tema da Ordem passou a ser secundário, sendo suplantado pelo da necessidade de

> difusão de uma Civilização. A este deslocamento correspondeu um relativo esvaziamento da Pasta da Justiça, que só manteria com exclusividade as decisões referentes às questões de manutenção da ordem interna, em proveito das pastas do Império e da Agricultura. (Mattos, 1994: 190)

Ao demonstrar que se tratava de um percurso, foi significativo que em 1841 o ministro do Império, Candido José Araújo Viana, destacasse pela primeira vez em seu relatório o título "Catechese e civilisação dos indígenas", como um item em separado; os relatórios ministeriais anteriores não mencionavam uma seção específica para a questão dos índios, alocando-a na parte sobre a "Colonização". No relatório, Araújo Viana lembrava que sobre todas as categorias de índios pairava um governo, fossem eles recalcitrantes a ele ou não. Contudo, registrava que as atitudes do governo em relação a essa parte da população desconhecida poderiam variar de acordo com as reações daqueles a tal imposição:

> O Governo julga objeto de suma importância que os Indigenas sintam o peso de nossas armas, quando nos acometerem; mas convem que eles experimentem também pela nossa liberalidade os efeitos da civilização, para que mais facilmente abandonem a vida errante e bárbara em que se conservam, e abracem a que se lhes oferece. (Candido José Araújo Vianna, 1841: 28)

O discurso do ministério remetia a formas tradicionais de lidar com a questão indígena: de um lado, a autorização do uso da força contra os índios selvagens que reagissem às imposições colonialistas; de outro, o uso da "brandura" para aqueles que se mostrassem propensos ao convívio entre brancos. Essa dessemelhança no tratamento entre a "liberalidade" e o peso das armas que se efetuava entre os "índios amigos" e os "gentios bravos" corresponde ao legado da legislação colonial analisado por Beatriz Perrone-Moisés (1998), que distinguia os índios passíveis de "domesticação" e os selvagens. Na necessidade de fazer avançar a civilização para os sertões, na expansão "para dentro" do Império, era preciso integrar os índios privilegiando a "brandura" quando "civilizáveis", porém sem abandonar as armas, caso fossem a ela recalcitrantes.

Mas, além disso, o discurso indicava que o problema relativo à parcela da população indígena do Império seria conduzido de forma mais direta sob a direção do governo central a partir dos anos 1840. Como atesta José Oscar Beozzo, a partir do Regresso Conservador – período que se estende da última regência até a coroação de dom Pedro II –,

a conduta do Estado no tocante a uma política indigenista englobava um discurso de reaproximação com a Igreja, o que mudava significativamente a atitude que havia mantido durante o período regencial. Desde 1840, os capuchinhos italianos foram chamados pelo governo para algumas províncias do Brasil, o que mostrava francamente o intuito de reaproximação com a Santa Sé. Pouco mais de uma década antes, em 1829, a Ordem dos Capuchinhos havia interrompido a sua secular presença na Corte (Beozzo, 1983).

De 1840 em diante, a diretriz expressa em catequese e civilização indicava a importância que o missionário passava a ter como catequista e pároco no processo de aldeamento, de acordo com a política integracionista efetivada pelo Estado. Com efeito, pouco tempo depois foi discutida a lei que refletiu a orientação da política indigenista daquele momento, traduzida pelo Regulamento das Missões de 1845. A Lei de Terras, de 1850, também imputava ao Estado a tarefa de indicar as terras devolutas que deveriam ser empregadas para os aldeamentos dos índios, procurando reservar ao governo central o gerenciamento das relações entre as terras e as populações indígenas.

Nesse percurso que pretendo ressaltar, acompanhando as atribuições das pastas ligadas à difusão da civilização, pode-se lembrar que em 1860 foi criada a pasta da Agricultura, marcando também o momento indicador de um deslocamento significativo em relação ao programa de catequese e civilização dos índios até então desenvolvido. Desde então, ambas – catequese e civilização – foram transferidas da pauta do Ministério dos Negócios do Império para a subdivisão da Repartição de Terras Públicas, pertencente ao Ministério da Agricultura. É interessante observar que a migração da questão indígena para essa pasta marcava a mesma marcha de mudanças dos significados, das hierarquias ou das prioridades atribuídas à política indigenista no quadro geral de debates. Nas políticas indigenistas viam-se incluídas as questões da colonização e da política de terras. No entanto, essa transferência não deixava de frisar certas continuidades. De qualquer modo, a questão indígena, ao ser realocada no Ministério da Agricultura, indicava que o domínio no qual se discutia a política indigenista continuava a ser um ministério privilegiado para gerir os projetos de expansão da civilização.

Esse percurso de afirmação da civilização durante o Império foi igualmente marcado por um discurso que passou a alterar uma das visões sobre os índios. A filantropia, que servia de base ao projeto de

catequese e civilização dos índios, fornecia uma chave para que se fosse apagando, aos poucos, a visão do índio "bravo" ou inimigo construída no contato direto com o processo de colonização. Tal perspectiva também atinge sua forma cabal com a etnografia, como tenho tentado argumentar. Contudo, a perspectiva integracionista e de base 'filantrópica' relativa aos índios, que se efetivou em meados do século XIX, foi elaborada igualmente nos diferentes projetos de nação que incluíam a relação entre índios e brasileiros.

Índios e a Futura Nação do Império, segundo Bonifácio e Rendon

A idéia de inclusão dos índios "bravos" em uma população constitutiva da "Nação" encontra-se, entretanto, presente em momentos anteriores ao da formação do Estado imperial, e em contextos distintos daquele que tratarei de analisar. De fato, ela remonta a meados do século XVIII, com as políticas pombalinas, até o tempo imediatamente posterior à Independência. Ocorre que a noção de assimilação das populações indígenas incutia certas modificações, de acordo com as transformações nos conceitos de população, povo e nação no decorrer desse tempo. Ainda assim, é possível observar continuidades nas inúmeras práticas e justificativas para os aldeamentos desde o período colonial, as quais, durante o século XIX, se fixaram também em alguns projetos e leis. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992), quando se trata das políticas indigenistas formuladas no século XIX, a referência mais imediata e presente é o plano de José Bonifácio, os "Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil", projeto que foi apresentado à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa em 1823.

As idéias de Bonifácio sobre a incorporação da parcela indígena da população diziam respeito a aspectos de seu projeto de nação para o Império do Brasil, cujos princípios já haviam sido transmitidos em boa parte na sua conhecida "Representação à Assembléia Geral" sobre a escravatura.[16] Não há como descolar, portanto, suas concepções sobre a "civilização dos índios bravos do Império do Brasil" do projeto maior de constituição do corpo 'civil' do todo do Império, assim como não é possível deixar de situar em seu projeto a leitura iluminista da natureza humana, na qual eram incluídos os índios. Estes, em seu pensamento,

por primitivos que fossem, mas sendo bípedes, tão portadores de uma engrenagem e do "lume natural da razão" quanto Newton, talvez chegassem até mesmo a ocupar o lugar deste, de acordo com a educação que recebessem (Andrada e Silva, 2002: 187).

Em função dessa face iluminista, Bonifácio frisa a importância da educação e de uma política pedagógica voltada para os índios. Porém, contrariamente à defesa de uma completa laicização na sua educação, afirmava a importância dos missionários como meio para atingir este fim, principalmente no que concernia aos índios "bravos", os filhos das brenhas. Bonifácio recuperava, assim, positivamente a catequese realizada pelos jesuítas, os quais, segundo ele, "com o evangelho em uma mão, e com presentes, paciência e bom modo na outra, tudo deles conseguiam" (Andrada e Silva, 2002: 186). Se, por um lado, o plano de civilização de Bonifácio atestava a continuidade com a aplicação da "brandura" no trato dos selvagens, que não seria descartada pelo Diretório dos Índios, por outro recuperava a importância do missionário nesse processo, dando um sentido para o par terminológico que viria a se consagrar nas falas políticas em meados do século XIX: a "cathequese e civilisação dos indios". O catequista, tratado como principal agente e gerenciador da aldeia, tinha, assim, revalorizado o seu papel. Essa valorização da figura do representante religioso, que deveria ser especializado para exercer as atividades na aldeia, desdobrava-se nas inúmeras funções que o plano previa, como a administração mais direta da cultura material dos índios, a catequese, a educação dos adultos e a formação das crianças. O missionário deveria, ainda, assumir os papéis de zelador da saúde dos índios, intermediador nas relações entre estes e os brancos e guardião das famílias indígenas.

Ao atribuir tais funções ao presbítero, o plano de Bonifácio alterava um dos pontos mais relevantes da lei pombalina promulgada em 1755, o Diretório dos Índios – a mais importante legislação indigenista do século XVIII –, que traçaria um plano de colonização dos índios, inicialmente especificado para a região do Grão-Pará, mas pouco tempo depois seria generalizado para aplicação no território português da América, e vigorou oficialmente até 1798.[17] Como lei antijesuíta, o Diretório dos Índios restringiu em grande parte os poderes administrativos dos religiosos sobre as aldeias, que passaram a ser regidos pelo diretor leigo.

Mas, em outros aspectos, o plano de Bonifácio não deixou de retomar certas metas fundamentais que também moveram o diretório, o que

concernia mais particularmente à transformação dos índios "bravos" em uma população. A colonização efetiva das regiões de escassa população da América portuguesa que utilizava os ameríndios como um elemento formador despontava como um direcionamento político da metrópole no século XVIII, ainda que fosse necessário ressalvar que, nos termos destacados pelo diretório, a formação de uma população visava a garantir que os índios se convertessem em fiéis vassalos do rei.[18]

O referido plano especificava em um de seus itens que o tribunal superior que decidiria judicialmente sobre as questões específicas da aldeia procuraria,

> com o andar do tempo, e nas aldeias já civilizadas, introduzir brancos e mulatos morigerados para misturar as raças, ligar os interesses recíprocos dos índios com a nossa gente, e fazer deles todos um só corpo da nação, mais forte, instruída e empreendedora, e destas aldeias assim amalgamadas irá convertendo algumas em vilas como ordena a lei já citada de 1755. (Andrada e Silva, 2002: 198)

Desse modo, Bonifácio fazia clara menção a um dos objetivos que já estavam integrados ao Diretório Pombalino, e mesmo desde antes: o de propiciar, mediante o bom cultivo da aldeia, e a introdução de "brancos e mulatos morigerados", a base populacional para fundar as primeiras vilas. Tal procedimento foi reconhecido e apregoado muitas vezes durante o século XIX dentro das políticas de aldeamento.

Havia, entretanto, um ponto fundamental que distanciava o plano de José Bonifácio do Diretório Pombalino. No movimento de prover o Estado português do controle do plano civilizacional dos índios, aquela regulamentação sobre os índios procurava afastar a Ordem Jesuíta da administração temporal. Uma de suas diretrizes previa a supressão do uso da língua geral nas aldeias, impondo a língua portuguesa. Aos olhos do Estado português, como a utilização da língua geral era o meio empregado pelos missionários para manter relações com os índios, ela se tornava intermediação restritiva. Ora, diferentemente das diretrizes pombalinas, Bonifácio supunha, em seus "Apontamentos para a civilização dos índios bravos", um aprendizado especializado dos missionários para cumprirem suas funções, e indicava como parte da sua formação o estudo das línguas indígenas.

É pertinente pensar que a aproximação entre os letrados do Instituto Histórico e a premissa de Bonifácio – referente ao estudo das línguas indígenas – se deu em consonância com o processo de desenvolvi-

mento do campo da etnografia que objetivei rastrear. O fato poderia ainda ser observado no crescente número de publicações de dicionários de tupi e guarani, de vocabulários dos Botocudos, entre outros, verificadas a partir de meados do século, como já salientei aqui. Nem seria preciso lembrar, mais uma vez, a carta de Varnhagen, de 1849, em que ele ressalta, entre outras justificativas para disseminar o estudo das línguas indígenas, seu sentido missionário.[19]

Porém, esse desenvolvimento da "etnografia" ocorria conforme prosseguiam os aldeamentos e iam sendo registrados as exposições de missionários e os relatórios de administradores das províncias. Estes, por sua vez, eram contrastados com os relatórios e os artigos das sociedades estrangeiras e de viajantes sobre os diferentes grupos indígenas. Assim, tal desenvolvimento, que impunha cada vez mais que se olhasse para a diversidade das "nações" indígenas mediante recortes e agrupamentos traçados por um processo cognitivo que apresentava um particular apreço pela preservação dos nomes e das informações sobre aquelas "nações", acabaria propondo, por fim e a contrapelo, a eliminação de suas diferenças.

Ao se considerar esse tributo dos membros do instituto a Bonifácio, que indica a continuidade no tempo de certa visão sobre os índios, é necessário destacar que o plano de Andrada foi apresentado em dois momentos distintos em que a "civilização dos índios" entrou em discussão como parte de um conjunto mais amplo de questões políticas. Primeiramente, o plano foi composto quando se apresentavam outros projetos às Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, nos quais também era tematizada a civilização dos índios do Brasil. Posteriormente, como foi dito, o plano foi exposto em 1823, no momento em que se reunia a Assembléia Geral Constituinte depois da Independência.

Durante as Cortes Gerais, os planos divulgados sobre a "colonização dos indios" do Reino do Brasil, como a memória de Henrique Guilherme Smith sobre a emigração e a colonização dos índios, e o projeto de Borges de Barros, que propunha criar uma junta de colonização, mostravam que a este debate se vinculava de forma clara a questão do povoamento. No entender do baiano Borges de Barros, a "Junta de Colonização e protectora de indios", que pretendia criar em cada província do Brasil, deveria, como justificava na apresentação do projeto, ajudar a

> promover a povoação, civilização e cultura do vasto Reino do Brazil, como unico efficaz meio de elevar-se aquella brilhante parte do

novo mundo ao grão de prosperidade, que a natureza lhe tem marcado, em vantagem da Nação inteira. (*Diários das Cortes Geraes...*, doravante *DCGENP*, sessão de 18 mar. 1822)

Se Borges de Barros ressaltava os benefícios a serem compartilhados por toda a nação portuguesa, seria particularmente revelador o fato de que os projetos de civilização dos índios eram encaminhados pelos portugueses da América, o que não deixava de chamar a atenção para uma das particularidades daquela população americana, também lembrada de forma mais enfática e marcante por Cipriano Barata poucos meses depois.[20] Além do próprio baiano Borges de Barros, eram os paulistas Bonifácio e Smith, o pernambucano Muniz Tavares[21] e o paraense José Caetano Ribeiro da Cunha os autores de algumas das propostas.

Além desses, Francisco Ricardo Zany, nascido na Toscana e habitante das províncias do Pará e do Rio Negro, havia mandado uma representação à Comissão do Ultramar em que pedia medidas para reabilitar os "descimentos" dos índios e a aprovação de um projeto para regulamentar o trabalho destes. Tais medidas não só autorizavam os descimentos, como aprovavam a distribuição dos índios a particulares, considerando que aqueles deveriam renunciar à sua "liberdade de natureza" para serem aplicados a "trabalhos úteis". Segundo Moreira Neto (1988), essa requisição de Ricardo Zany foi a única que ganhou corpo de projeto de decreto da Comissão do Ultramar, em que estava presente o bispo Romualdo Seixas, do Pará.

Outro fato importante a ser destacado foi a entrega de uma representação ao Conselho do Ultramar por parte dos principais indígenas de cinco "nações" habitantes das margens do Tocantins, do Guajalú, do Turi e do Gurupi, que pediam providências "a bem da propagação da religião, da restituição da liberdade de suas pessoas, de seus bens, e de seu commercio, instando pela execução ao que já se acha estabelecido por leis promulgadas no reinado do Sr. D. José I". Eles solicitavam igualmente medidas para que fossem estabelecidos os limites de seus territórios, que se achavam na extensão das províncias de Minas, Pará e Maranhão:

Pedem igualmente que se lhes assignalem os limites dos territórios, que elles devem occupar, servindo-lhes de rumo divisorio o rio Tocantins pela provincia de Minas Geraes, o rio de Guajulu a rumo de noroeste até o rio Turi da provincia do Maranhão, em cujas margens requerem se lhes edifique uma povoação grande, e nella um magestoso templo dedicado a S. João Baptista. Que o rio

> Gurupi até às praias do mar forme a divisão com a provinda do Pará. (*DCGENP*, sessão de 18 dez. 1821, p. 3.451)

Particularmente, chama a atenção nessa representação que ela tenha sido encaminhada pelos próprios índios, que queriam, entre outros, proteger seus direitos de propriedade e liberdade. A representação mostra, assim, que havia autoridades indígenas reconhecidas e com a possibilidade de serem ouvidas. É interessante notar que eles pediam a observação do Diretório Pombalino – lei que, apesar de ter sido abolida em 1798, por carta régia de dona Maria I, a própria Comissão do Ultramar das Cortes Gerais igualmente recomendava aplicar.[22] Essa situação denota que os membros das cortes pareciam dar maior importância ao Diretório dos Índios do que ao alvará de dona Maria I como lei conhecida. Mas, por outro lado, a permanência da regulamentação pombalina, que em certo sentido confirma o "vazio legal" do período, pode igualmente indicar certas soluções encontradas em cada situação, aberturas de brechas feitas por agentes particulares, como no caso desses grupos indígenas que reivindicavam um direito prioritário.

Finalmente, a representação enviada pelos índios parece ter sido sumariamente discutida. A comissão, apesar de recomendar "que se remetta a mesma representação ao Governo, a fim de exigir das authoridades competentes a mais exacta observancia de todas as providencias, que na legislação existente se tem dado", e de enfatizar que por desleixo e despotismo malograram "muitas das excellentes providencias (...) sobre tudo o directorio dado para o governo das povoações dos Indios do Pará e Maranhão em 3 de Maio da 1757, e confirmado pelo Alvará de 17 de Agosto de 1758", absteve-se de intervir na demarcação dos limites dos territórios, alegando que ela não possuía as informações necessárias, que deveriam ser fornecidas pelas juntas de governo (*DCGENP*, sessão de 18 dez. 1821, p. 3.451).

A presença intensa das vozes vindas do Brasil nas altercações que envolviam as populações indígenas, quando eram discutidos os destinos da "Nação Portuguesa", abre caminho para se compreender a significação da permanência deste tema logo em seguida, quando se reunia a Assembléia Geral Constituinte após a Independência. Ao se constatar essa permanência, que a própria apresentação do plano de Bonifácio expressava, também é possível observar como já se internalizavam e se expandiam reflexões e discursos que gravitavam em torno da população do Império do Brasil.

É para essa internalização do debate sobre a colonização e o povoamento local que chamo a atenção quando, logo após a extinção das juntas provisórias e a criação dos cargos de presidente e do Conselho da província, o paulista José Arouche de Toledo Rendon apresentou sua "Memória sobre as aldeias" para orientar as políticas indigenistas de sua província, em dezembro de 1823.[23] Em ofício, Rendon explicava o porquê da iniciativa de escrever sobre as aldeias de índios:

> Trata-se de aumentar as forças deste gigante com o aumento da sua população; entre os diversos meios de conseguir este tão útil como necessário fim terá sempre lugar o da civilização e catequese dos índios, que vivem em hordas errantes nas imensas matas do solo brasileiro. (Rendon, 1978: 37)

Tratava-se de uma versão atualizada da "Memória sobre as aldeias de índios da província de S. Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798 – Opinião do autor sobre sua civilização", que Rendon escrevera quando era diretor das Aldeias de São Paulo. O tenente-general entendia, 25 anos depois, que ela serviria, por exemplos da história, para um projeto a ser seguido pelas demais províncias na "civilização" dos índios. A memória de Rendon ainda foi publicada na *Revista do Instituto Histórico* em 1842.

Rendon havia escrito o texto original a pedido do capitão-general Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça, quando este o chamara para cumprir o cargo de diretor-geral das Aldeias da Capitania de São Paulo, incumbindo-o também de fiscalizar aldeias de São Paulo para verificar em quais delas não havia sido aplicado o diretório de 1755 e relatar as condições dos aldeamentos indígenas na capitania.

Escrita no momento em que já se recolhiam as críticas ao Diretório Pombalino que conduziram à sua revogação,[24] a memória de Rendon, cujo objetivo era averiguar a situação das aldeias e indicar seus problemas, acabava por se desdobrar nos questionamentos a que a própria criação de uma legislação aplicada aos índios deveria levar, ao procurar demonstrar os casos em que ela dava respaldo para se perpetrarem abusos e injustiças, revelando muitos momentos de uma escravidão encoberta. As críticas apresentadas por José Arouche Rendon aplicavam-se à administração das aldeias conduzida tanto por diretores leigos quanto por religiosos, demonstrando os pontos em que as leis que previam em alguma medida as condições asseguradas aos índios não eram respeitadas.

Contrário ao sistema de reclusão dos índios nas aldeias, Rendon propunha que os aldeamentos fossem recomendados somente para os índios selvagens, retirados das matas, como uma fase de adaptação. Nas aldeias implantadas perto das vilas e das moradas dos brancos, deveriam constar tanto o pároco quanto o diretor. O general era defensor de um processo de assimilação propiciado pelo contato direto de índios com brancos, sem que aqueles fossem submetidos a uma administração que monopolizasse sua tutela, "sujeita à avareza dos outros homens" (Rendon, 1978: 45). Como forma de prevenir tais abusos, acreditava que o serviço de civilizar os índios seria mais bem efetuado por homens probos e famílias honradas.

A favor da mestiçagem, Rendon acreditava que os índios forneceriam a base da população, opinião que deve ser levada em consideração, como afirmou John Monteiro (2001), pela história particular da sociedade paulista, que também construía paralelamente sua identidade. A parcela indígena na população teria nela certo peso, como fazem crer as palavras de Rendon (1978: 40):

> a experiência mostra que os descendentes daqueles índios que não ficaram nas aldeias, e ainda daqueles que em outros tempos se escaparam delas, vivem mais felizes, têm mais bens, muitos servem nos corpos militares, muitos querem ser brancos, e alguns já são havidos por tais desde que por meio do encruzamento das raças têm esquecido a sua origem. Tais são muitas famílias novas de curta genealogia.

Ao repetir uma fórmula que já despontava desde o período colonial, Rendon recomendava que as crianças fossem separadas dos adultos "com brandura e sem escândalo", para que fossem entregues a particulares, porque os jovens aprenderiam mais facilmente a se adaptar à vida dos brancos, o que levaria à obtenção de melhores resultados. Acreditava-se que a educação das crianças deveria ser prioritária, porque estas assimilariam mais facilmente os valores civilizados. Essa perspectiva já estava presente desde os tempos coloniais; uma versão dela pode ser encontrada no projeto de civilização dos índios de Domingos Alves Branco Muniz Barreto, um ilustrado do século XVIII que escreveu no período que marca o fim do Diretório Pombalino a respeito das populações indígenas da Bahia, salientando que a educação direcionada às crianças deveria ser prioritária.[25]

Na prática, lançava-se freqüentemente mão desse recurso que previa a separação das crianças de seus pais, como se verifica, por exemplo,

em um episódio ocorrido na província de Goiás, em 1835, contra os Xerente. No relatório daquele ano, o presidente da província registra os sucessivos ataques de um grupo dos índios Xerente que acometeram contra um fazendeiro de Porto Imperial, matando seu sobrinho e destruindo-lhe os bens, além de terem assassinado na povoação vizinha um juiz de paz, sua mulher e mais três escravos. A retaliação veio da população local, que capturou 19 crianças do grupo. O destino das crianças é assim relatado:

> O Conselho do Governo julgou prudente mandar retirar daquele Municipio os pequenos Indígenas, já para tirar aos Pais a pretensão de os tomar, já finalmente para prevenir a correspondência deles com os Selvagens, e atraição (*sic*), alias, inevitável. Mas o Juiz de Orfãos de Porto Imperial a cujo cargo se achavam os pequenos em virtude da Lei, entendeu pelo contrario, e ali os distribuiu. (Joze Rodrigues Jardim, 1835)

A prática da "distribuição" de crianças era fato corriqueiro na captura de grupos indígenas em conflito com a população branca. E a tática de investir nos jovens para sua assimilação à civilização era reiterada pelo próprio governo imperial, que se manifestava favoravelmente a essa orientação toda vez que apresentava as linhas gerais da política de "Catequese e civilização dos índios".[26]

Rendon, ao apoiar fortemente a tutela de índios por particulares, dava seu próprio exemplo, contando que anos antes havia comprado um índio em viagem pelo rio Paraná e batizado-o como "homem livre". E lamentava o fato de que, com a saída do conde de Palma da província de São Paulo, "ficou este tráfico em desuso, com prejuízo dos índios e da Província, onde se aumentavam os braços e a agricultura" (Rendon, 1978: 52).

Na conclusão de sua memória, enfatizou os pontos que indicavam seu plano de "civilização" dos índios. Salientava quatro pontos, destacando que convinha que não se atacassem os índios; que em todas as ocasiões se deveria tratá-los bem; que estes deveriam ser aldeados perto das "nossas povoações" para que aprendessem no convívio os diversos ofícios de agricultura e artesanato; e que se separassem os índios pequenos de seus pais entregando-os a "boas famílias, que os saibam educar", as quais receberiam por paga seus serviços até certa idade. Nesse resumo, o autor fundia os aspectos "filantrópicos" previstos no tratamento brando com a "utilidade" presente nos objetivos de se criar uma mão-de-obra, recuperando os

aspectos continuamente repetidos pelo discurso da política indigenista ao longo do tempo.

Machado de Oliveira: militar, político e letrado

De certa forma, as perspectivas de Rendon sobre a civilização dos índios repercutiram na visão de um dos participantes do debate indigenista no Instituto Histórico, o também paulista José Joaquim Machado de Oliveira, sócio que provavelmente apresentou a "Memória sobre as aldeias de S. Paulo" daquele autor para publicação na *Revista Trimensal*. O brigadeiro Machado de Oliveira pertenceu ao grupo dos fundadores do instituto. Segundo o perfil biográfico traçado por Joaquim Manuel de Macedo, o filho do tenente-coronel Francisco José Machado de Vasconcelos nascera em uma das mais distintas famílias de São Paulo. Por parte de mãe, descendia do francês João Batista Say, o famoso autor dos tratados de economia. Oliveira assentara praça ainda no berço, com um ano e meio de idade (Macedo, 1876). Participara das campanhas no sul, durante as ações militares do governo para a anexação da Província Cisplatina. Ao longo de sua carreira, fora comandante de armas no Sergipe, presidente das províncias do Pará (1832), Alagoas (1834), Santa Catarina (1837) e Espírito Santo (1840), além de deputado pelas províncias de São Pedro, Santa Catarina e São Paulo. Provavelmente não era sem o devido respaldo do instituto que Machado de Oliveira afirmava já ter estado em 13 províncias diferentes do Brasil, experiência que delineava um perfil respeitável diante da instituição que pretendia coligir todas as notícias possíveis referentes às províncias do Império. Das diversas doações que fez ao instituto, consta o envio de vários documentos e mapas (Carta ao IHGB, remetendo..., 16 maio 1846), além de objetos, como os artefatos indígenas que obteve quando estava no Pará.

Acrescentem-se a essa trajetória militar e política, na qual seguiu ainda por alguns anos, diversos outros cargos, como conta o autor do *Anno Biographico*: cônsul-geral do Brasil nas repúblicas do Peru e da Bolívia; compilador do mapa hidrográfico dos rios Paraguai e Paraná; fiscal da fábrica de pólvora de Ipanema; diretor-geral dos Índios da província de São Paulo; delegado da diretoria-geral de Terras Públicas da

mesma província. Ainda que seja preciso ressalvar as diferenças e um peso distinto no interesse sobre os assuntos indígenas, a trajetória de Machado de Oliveira pode aproximá-lo de outro membro do instituto que participou algumas vezes da Comissão de Arqueologia e Etnografia: o conselheiro Antonio Manuel de Melo. Ele, que esteve na Campanha da Cisplatina em 1823, foi ministro da Guerra e morreu na Guerra do Paraguai como brigadeiro. Foi também vice-diretor da fábrica de pólvora de Ipanema em 1834, lente da Academia Militar, professor de astronomia da princesa real e diretor do Imperial Observatório do Rio de Janeiro.[27] Nessa pluralidade de funções, outro de seus interesses – pelas "línguas indígenas" – deve ter sido motivo para que ocupasse não só um lugar naquela comissão do instituto, como também na seção de línguas indígenas da Sociedade Vellosiana.

Mas fosse por experiências de vida, fosse por dileção, ao que tudo indica a participação de Machado de Oliveira nos assuntos indígenas dentro do instituto foi bem maior. Como membro ativo do instituto, acresceu o acervo da instituição de diversos documentos, ofícios, memória sobre limites do território, aldeamentos indígenas e outros apontamentos históricos, o que certamente adensou seu prestígio entre os consócios. Como paulista e ex-presidente de várias províncias, sua atuação nas letras e sua colaboração para o enriquecimento do acervo da instituição eram favorecidas por uma rede de relações e por conhecimentos das diversas regiões do Brasil, que passava a estender para a sede do instituto na Corte.

Uma das relações estabelecidas pelo brigadeiro na região meridional do país foi com João da Silva Machado, o barão de Antonina, grande comerciante de gado e explorador dos sertões, além de "opulento fazendeiro", segundo as palavras do próprio Machado de Oliveira. João da Silva Machado transformou-se em um dos homens mais influentes no sul do Império.[28] Diversos relatos do barão de Antonina e de seus sertanistas foram impressos nos números da *Revista do Instituto*, e abordavam as expedições que abriram entradas interligando a comarca de Curitiba a Cuiabá.

As realizações do barão, no seu empenho de abrir rotas fluviais e desbravar regiões desconhecidas que faziam fronteira com as repúblicas hispano-americanas, esquadrinhavam para o Estado imperial o seu território e acresciam ganhos à própria fortuna com a concessão que obtinha da posse de terras. Essas realizações constituíram-se igualmente em registro histórico e documental para o instituto, o que ajudou no delinea-

mento das regiões que se incorporavam concretamente ao todo físico do Império do Brasil.

Por suas relações com o barão de Antonina, Machado de Oliveira obteve informações sobre o aldeamento criado em Itapeva em 1843, as quais foram incorporadas à sua memória sobre os aldeamentos de São Paulo. Igualmente, foi por intermédio do barão, com quem se encontrou em São Paulo, que Machado de Oliveira enviou ao instituto, em 1846, diversos objetos e mapas obtidos em espólio do major d'Alincourt.[29] Pelas mãos de Oliveira, a memória "A emigração dos Cayuaz", escrita pelo empregado do barão, o ex-marinheiro americano João Henrique Elliot, que relatava o assentamento em aldeia do grupo indígena procedente da região das antigas missões do Guairá, foi levada ao instituto e publicada em seguida.

As memórias e os escritos de Machado de Oliveira, como a "Noticia raciocinada das aldeias da provincia de São Paulo", premiada em 1847 pelo instituto, e "Os Caiapós", de 1860, entre outros textos e documentos, expressam seus posicionamentos em face de questões como as formas de aldeamento e de integração das populações indígenas; confluíam para esse interesse personagens como João da Silva Machado. Foi também por causa de sua própria experiência como militar e funcionário do governo que Machado de Oliveira encontrou as populações indígenas, tornando-se, em certa medida, uma referência para os assuntos indígenas no instituto, o que lhe possibilitou emitir, em várias circunstâncias, suas opiniões sobre elas.[30]

Ainda jovem, por ocasião das investidas do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves na anexação da Banda Oriental do Rio da Prata em 1816, Machado de Oliveira seguiu para o sul, pela legião de São Paulo, como capitão efetivo, participando dos combates na margem esquerda do rio Uruguai. Dessas campanhas, deixou um registro sobre a construção da capela que fundava a povoação de Alegrete, na divisa ocupada pelas tropas do reino tomada aos comandados por José Artigas, às margens do rio Ibirapuiã. Ali relatou os dias de celebração da Paixão de Cristo entre os Guarani, que foram assentados na região nessa ocasião (Machado de Oliveira [1840], 1973a). Os Guarani haviam participado da tropa de lanceiros que compunha a coluna do tenente-coronel José de Abreu e se estabeleceram em uma "aldeia", vizinha à capela e à povoação dos brancos. Os lanceiros, que participaram dos conflitos ao lado dos portugueses, arregimentados entre as populações indígenas locais, pertenciam à região das antigas missões do Paraguai.

Nesse relato, o então capitão Machado de Oliveira[31] contava como se deram os preparativos das festividades da Semana Santa e da Páscoa por aqueles Guarani que, na aproximação do inverno, ocupavam-se em construir suas moradas na aldeia. Chegaram ao local inúmeras famílias para os festejos. Provavelmente, segundo as palavras do observador, além das muitas famílias Guarani que foram para a aldeia, outras etnias também participaram da celebração, como ficou estampado na menção que fez à chegada de "numerosos bandos das diversas raças", habitantes da região de Entre-Rios e das "mais longinquas paragens", que viajavam até o novo estabelecimento.

O relato de Machado de Oliveira apresenta-se como um ponto de cruzamento entre duas histórias: a do encontro da população local com os militares, em um momento particular da fundação de uma vila, visando o Reino do Brasil assegurar as fronteiras até o rio da Prata no apagar das luzes do Antigo Regime português; e a do encontro do observador, um português da América[32] – mais especificamente de São Paulo – com os modos de viver daqueles outros habitantes do território que disputavam. Segundo as observações que o jovem militar faz das formas com que o rito católico é apropriado pelos índios, torna-se possível avaliar como o estranhamento do autor, diante de práticas indígenas, fomentou sua interpretação sobre o projeto missionário e o caráter particular dos Guarani.

Em seu relato, o autor refletia sobre as atividades missionárias levadas a cabo pelos jesuítas. Para ele, a prova da falta de êxito era visível nas formas de culto dos índios soldados. Sua descrição desses cerimoniais revela-nos o desencontro entre a história das missões e a da conversão dos índios. Primeiro, acusava os equívocos das práticas missionárias jesuíticas, depois mostrava que havia grandes distâncias entre uma verdadeira incorporação da fé e a demonstração que dela faziam os índios. A maneira particular com que a população indígena de Alegrete se apropriava dos rituais católicos, com base em elementos da cosmologia e das práticas cerimoniais guaranis, era tomada em sua análise como a prova do fracasso do projeto missionário. Mais até do que isso, era a prova da inviabilidade de incorporação à civilização da própria "raça" guarani, que, a seu ver, estava em vias de extinção.

Embora buscando reforçar suas próprias conclusões, o texto de Machado de Oliveira acaba por revelar alguns traços presentes no cerimonial daqueles indígenas em meio à guerra nas fronteiras do sul.[33] Ainda que não saibamos qual fosse a proveniência específica daqueles índios,

esse registro, saído do diário de campo do militar, com o visível estranhamento com que descreve a cerimônia dos índios, traz à tona as formas com que estes agregaram em suas práticas culturais o culto católico da Paixão de Cristo.

O Diário de Alegrete (1818): uma prática etnográfica

A descrição da preparação para a festa é feita dia por dia, desde a chegada dos convivas de regiões mais distantes, passando pelo processo de eleição daquele que viria a representar Cristo, até a crucificação e a ressurreição. Naquele ano, a festa deveria ser realizada com toda a pompa, porque os tempos de guerra não haviam permitido festejá-la devidamente no ano anterior. Já as motivações que alentavam o aparato da festa existiam, para Machado de Oliveira, menos em função do "intrínseco sentimento de crença orthodoxal, do que por imitação e costume tradicional". Ele expunha a própria justificativa dos Guarani, que diziam querer realizá-la com o intuito de "aplacar a colera divina", porque acreditavam que o fato de não a terem celebrado no ano anterior poderia lhes trazer algum mal (Machado de Oliveira, 1842: 336).

O militar paulista relata no diário, não sem expressar seu estranhamento, o ritual de flagelação executado pelos índios candidatos a representar Cristo durante a celebração da Paixão. Segundo conta Oliveira, esses candidatos eram isolados de suas famílias, pois se considerava que eles haviam "incorrido na colera celeste". E por serem os maiores pecadores, eles deveriam purificar-se e aplacar a cólera divina, a fim de que fossem restituídos ao grêmio dos fiéis. Os penitentes reuniam-se em uma cabana para realizar a autoflagelação, e aquele que demonstrasse maior empenho neste ato, resistindo mais tempo ao jejum e às macerações provocadas por chibatadas com um látego, seria o escolhido para representar o Cristo. Diante daquela cena, na qual inúmeros candidatos se aplicavam chicotadas, o autor se espantava com o ato voluntarista, e tinha a impressão de que, mesmo com toda essa demonstração de empenho, eles interpretavam erroneamente o sentido da penitência devido ao próprio excesso com que o faziam. O fato suscitava no autor um sentimento de comiseração pelos índios, que se entregavam ao que ele considerava ser a maior prova de sua devoção.

Entretanto, como um adendo a esta exposição aqui feita, e para que seja possível esclarecer melhor o conjunto descrito, talvez seja válido acrescentar informações que tragam outras possíveis interpretações sobre tais práticas. Neste ponto, certamente, afasto-me do estrito acompanhamento do relato de Oliveira. Sobre as flagelações dos índios Guarani nas missões jesuíticas, afirma Maxime Haubert que o castigo público era facilmente aceito por eles, o que levava ao espanto os missionários que assistiam a tais provações pedidas pelos próprios índios. Haubert dá a tal comportamento uma explicação que se relaciona com aspectos internos à cultura indígena:

> para um grande número de tribos da América tropical, a flagelação dá à vítima força, coragem, saúde, habilidade, etc. Também ela faz parte de todos os ritos que acompanham os acontecimentos importantes e decisivos, principalmente a puberdade e a preparação das guerras. Teria ainda um poder purificador e até, em certas tribos, uma influência sobre a fertilidade dos campos. Propriedades similares são atribuídas, principalmente entre os tupis-guaranis, às incisões e escarificações. (Haubert, 1990: 179)

Assim, é interessante estabelecer o paralelo entre a escolha do representante do homem-deus católico e a eleição do homem mais bravo e corajoso, que no modo de ser indígena associava-se àquele que ganhava força por meio da flagelação. Nessas provações a que assistiu Machado de Oliveira, havia um ajudante que abria sarjas nas partes mais feridas do corpo, para evitar que o sangue ali se coagulasse, fazendo com que o chão ficasse ensopado com o sangue dos penitentes. Maxime Haubert faz referência a cenas semelhantes, comuns nas reduções guaranis durante a Quaresma, quando nas quartas e sextas à noite, após o sermão do padre e o canto do salmo 50 (*Misere*), homens e meninos entregavam-se à flagelação pública: "Empregam para isso correias de couro de touro, e conta-se que, para aumentar a dor, dotam-nas de pequenas agulhas. As ruas então ficam vermelhas de sangue" (Haubert, 1990: 275).

Mas o próprio Machado de Oliveira atenta para certos significados dessas práticas captados das justificativas indígenas, que acabavam por remeter a elementos exteriores ao universo cristão. A idéia de purificação, presente tanto no isolamento como na abstinência de alimentos, e o flagelo físico ganhavam contornos bem menos católicos ao serem associados a uma prova de bravura e a uma forma de contenção da cólera divina e dos males. O militar afirmava que tal concurso tinha também por objetivo revelar aquele que fosse o mais bravo penitente e enfrentasse todos os martírios e considerá-lo o "vencedor do espírito mau (Anhâ)" (Machado

de Oliveira, 1842: 341). Tais elementos exteriores ao catolicismo provavam, para o militar, não a capacidade de adaptação e transformação da cultura guarani diante das imposições da religião católica, mas a evidência do "espírito fraco" dos índios, incapazes de alcançar o verdadeiro sentido do culto católico:

> A vaidade supersticiosa, antes que a genuina fé christãa, dominava o espirito tão fraco e tão contrahido d'estes filhos singelos da natureza selvagem, que, quando se não podesse dizer que estavam no seu estado normal, com verdade seriam julgados como induzidos ao erro, ou porque entrassem na sua primitiva civilisação alguns elementos inspirados pelo fanatismo religioso da idade media, ou porque os successores dos Jesuitas, abstahidos inteiramente d'aquella missão, de nada mais curassem que de neutralisar n'elles os attributos da razão para o melhor complemento dos seus fins. A tribu guarany, tão docil, de um animo tão flexivel, tão rica de susceptibilidades sociaes, tocou o ponto do começo do seu aniquilamento da extincção dos filhos de Loyola. (Machado de Oliveira, 1842: 341)

Para Machado de Oliveira, ao invés de se caracterizar como uma verdadeira celebração da Semana Santa, a festividade dos índios mostrava-se mais como um ritual funerário. Assim concluíra sobre as festividades, quando na Quinta-Feira de Endoenças começaram a ser feitos os preparativos para a procissão do enterro. A cabana que servia de oratório era revestida de preto em seu interior. Nessa casa de oração era posto um crucifixo sobre uma banqueta recoberta de pano branco, e havia as imagens de Jesus e de santos com rostos indígenas. A cabana era decorada por dentro, ao seu redor, com velas presas em estacas de taquara. As mulheres vestiam-se de preto e, "em signal de luto e dôr", jaziam imóveis, com as cabeças inclinadas para o chão. Chamou a atenção de Oliveira o que se passou à noite, após a "adoração do crucifixo", quando uma mulher idosa começou a prantear, "á maneira das antigas carpideiras nos funeraes", e discursou sob a cruz, soluçando no idioma guarani:

> A horrivel Sara americana, de guedelhas soltas, por entre as quaes mal se enxergava um semblante engelhado e cadaverico, de mãos postas, e deslisando contorsões colubrinas para empregar mais vehemencia em suas vociferações, extasiava em redor de si uma multidão de povo, estupefacto de um quadro tão assombroso.

Contava que os espectadores presentes também se juntavam ao pranto da mulher, o que para Oliveira revelava a "contrição idiota" da expres-

são de terror dos índios, e não sua "commoção de uma consciencia ascetica" (Machado de Oliveira, 1842: 343). O autor ainda relatava que o ato era presenciado com escárnio pelos brancos que assistiam à cena. A mulher continuava o choro e as lamúrias por horas, até que sua voz estivesse engastada e fosse retirada em estado quase inerte pelos demais, sendo substituída por outra "carpideira". Após essa atuação, ela recebia um copo de aguardente, para escândalo do observador.

O relato de Machado de Oliveira não menciona danças ou cantos na cerimônia, mas o "pranto" da idosa diante do crucifixo na casa que servia de oratório, acompanhado pelo choro dos convivas. De forma indireta, sua exposição indica que havia participação coletiva naquele ato. O pranto continuava por muitas horas, com a substituição da primeira mulher por uma segunda pessoa. No relato de Machado de Oliveira, porém, não se sugere que o pranto fizesse parte de um ritual. O fato de o público acompanhar o pranto da mulher era, para Oliveira, somente a expressão de que todos se encontravam extasiados e "estupefacto(s) de um quadro tão assombroso", causando a todos consternação e comoção. Oliveira não considerava a possibilidade de aquele ato ser uma prática reconhecida pelo público, o qual poderia estar sinalizando, ao invés de consternação e estupefação, sua participação no ritual.

Embora se tratasse de um "pranto" que "tematizava" a morte de Jesus Cristo perpetrada pelo demônio,[34] é interessante observar traços em comum com os cantos de pajelança, como o descrito por Curt Nimuendajú relativo aos Apapocúva, o grupo guarani com quem conviveu no século XX. Práticas como a repetição exaustiva até que a executora perdesse suas forças eram relatadas pelo etnógrafo, que presenciou a possessão em um canto de pajelança por uma jovem mulher. Nimuendajú conta a história de uma mulher que recebeu, em sonho, seu primeiro canto de pajelança de seu falecido pai. A mulher, chamada Mbypý, contando seu sonho aos vizinhos e irrompendo em pranto, começou a canção, que durou quase ininterruptamente até a noite. Ao cair da tarde, conta o etnógrafo, reuniram-se todos na casa de dança, convidados pelo pajé, marido de Mbypý, e ali a moça entoou seu canto, depois do pajé Ñeenguei. Muitos já haviam aprendido a canção de Mbypý e cantaram com ela. Mbypý continuou seu canto por dias consecutivos. Na madrugada do quarto dia, Nimuendajú saiu do rancho e, mais à tarde, procurou saber notícias dela:

> Estava sentada na parede da cabana, o rosto pintado de urucu; seus braços pendiam inertes, e a cabeça, com os olhos cerrados, apoiava-se contra um esteio. Mas dos seus lábios entreabertos brotavam ainda, roucos e interrompidos, os acordes de seu canto ritual (Nimuendajú, 1987: 77-78)[35]

É possível encontrar semelhanças entre as atitudes da mulher em relação ao morto, contadas por Nimuendajú, e a cerimônia de Alegrete, indicando a sacralização reservada ao canto, que era solenemente presenciado pelos convivas.

Na Sexta-Feira Santa era escolhido entre os penitentes aquele que, na procissão, carregaria a cruz como Cristo. É digno de nota que, segundo nos relata Machado de Oliveira, os oficiais militares é que deveriam eleger o penitente. O líder do grupo de oficiais era o capitão Chico – ao que parece, o principal entre os índios. Talvez houvesse uma tendência a manter na liderança dos atos solenes da festa aqueles mais respeitados pelo grupo, que eram também os que detinham os cargos de prestígio dos quadros oficiais. No ritual, os oficiais da companhia revestiam-se de todas as insígnias militares e graduações.

Docilidade Guarani

O registro de Machado de Oliveira sobre a festividade celebrada pelos Guarani em meio às campanhas no sul também não deixava de reiterar uma idéia já recorrente e que se tornou, na historiografia sobre os índios do Brasil, um lugar-comum:[36] a da docilidade e submissão dos Guarani diante do domínio e do subjugo pelos jesuítas. Essa visão sobre os Guarani, também presente em Oliveira, ganha maior sentido se associada ao que ocorria mais genericamente com a imagem das tribos de origem tupi-guarani já em meados do século XIX. Segundo Monteiro (2001), elas passavam a se enquadrar em uma história particular de São Paulo, na qual a grande presença indígena, em contraposição à de escravos africanos, parece ter contribuído para engendrar a valorização de bases identitárias ligadas à origem indígena.

A imagem da docilidade guarani em Machado de Oliveira ficava reforçada em sua exposição por duas situações que ele acreditava serem a razão da condição de miséria em que se encontravam os índios: uma, de responsabilidade dos brancos, particularmente dos jesuítas, que por sua

"incúria" subjugavam os índios pela humilhação, impondo-lhes tarefas rudes; a outra, devida à própria natureza guarani, seu caráter passivo e impressionável que levava naturalmente os índios à submissão e ao serviço dos brancos. Esta mesma natureza, entre outros fatores, instigou a perversão religiosa observada por Machado de Oliveira (1842: 334) no culto que lhes havia sido legado pelos jesuítas:

> Mui susceptível de impressionar-se, dos principios da religião, do sentimentalismo e do maravilhoso; sujeita a uma intellectualidade abstracta; de uma compleição indolente, limphatica; sem energia, sem os improvisos, a penetração, o fogo de um genio ardente e audacioso, a tribu guarany recebeu dos seus primeiros civilisadores, os Jesuitas, como um preceito divino, a doutrina insidiosa e infamante, que lhe prescrevia, como a uma raça banal e maldita, a servidão e a ignóbil sujeição aos brancos. Esta herança fatal e cavilosa tem sido transmittida, como um legado sagrado, de geração a geração (...) e o será até a consummação dos seculos!

Os jesuítas teriam querido imprimir em suas "fracas imaginações" a fé por meio de teatros e formas exteriores de culto, que só revelavam sua superficialidade:

> A religião, na fraca e acanhada intelligencia dos Guaranys, torna-se para elles o mais forte, e por assim dizer, o unico habito moral de sua vida: o objecto mais essencial que ella lhes apresenta, e que lhes suggere a mais escrupulosa attenção, é o culto explicito das imagens exercido com estrepido e apparato singelo; e o ministro d'este culto, que elles olham como o dispensador das graças celestes, que póde pela força maravilhosa de suas orações e interposição das offrendas, amenisar a intemperie das estações, neutralisar os males physicos e afflicções da humanidade, fazer abundantes os fructos da terra, e predispor o caminho para a felicidade eterna, attrahe facilmente as suas mais vivas e ternas affeições, e tem sobre seus animos um predominio exclusivo. (Machado de Oliveira, 1842: 336)

As palavras de Machado de Oliveira, quando empregadas para identificar a própria discrepância entre as crenças católicas e as práticas de culto dos índios, tornam-se reveladoras de que aquilo que se passava ali incidia na criação indígena de sua apropriação dos elementos dos ritos cristãos. A inconformidade da cerimônia cristã realizada pelos índios com a verdadeira fé parecia-lhe o fruto da "fraca inteligência" destes e o resultado de um simples ato de "imitação e costume tradicional".

Toda a ressignificação dos rituais católicos realizada por aquele grupo guarani era entendida, assim, pelo brigadeiro como a expressão da distorção provocada por um duplo equívoco: de um lado, a forma com que os jesuítas se esforçaram em inculcar a fé naqueles povos; de outro, a própria incapacidade dos índios de apreenderem o verdadeiro significado de tais manifestações religiosas por causa da sua limitação intelectual para alcançar abstrações.

O argumento da docilidade guarani somava-se nesse relato a uma crítica ao modelo jesuíta de missionarização, questão que mobilizou diversos letrados do instituto. A aplicabilidade do modelo jesuítico para a incorporação dos índios "selvagens" era discutida no instituto desde o programa lançado e desenvolvido por Januário da Cunha Barbosa, "Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões", publicado em 1840 na *Revista do Instituto*. Nele, o autor retomava a catequese e o exemplo dos primeiros jesuítas como o melhor meio de "civilizar" os índios. Porém, as contendas em torno dos jesuítas persistiriam, visto que, em 1853, Gonçalves Dias propôs que se discutisse "se os jesuítas tinham sido úteis ou prejudiciais ao mundo em geral e em particular ao Brasil". Em 1854, Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro entregou ao instituto sua memória, "Breves reflexões sobre o systema de catechese seguido pelos Jesuitas no Brazil", em resposta à questão (Pinheiro, 1898). O tema dos jesuítas no Brasil, presente nas falas do instituto, não só retomava o problema da catequese em si, como envolvia uma discussão mais ampla sobre a ordem jesuítica, em função da disseminada visão negativa que ela ganhara então no Brasil e no continente europeu.[37]

Todavia, quanto à participação dos religiosos no programa de assimilação dos índios "bravos" ou "selvagens", o instituto se manifestava quase sempre a seu favor, ressaltando os aspectos positivos do "método" jesuítico de catequese. Estabelecia-se também uma leitura segundo a qual os missionários jesuítas dos primeiros tempos teriam pertencido uma época feliz da conversão dos índios, e seus trabalhos apostólicos seriam merecedores de toda a admiração. O efeito do tempo e da "ganância" é que teria corrompido os ideais dos primeiros pregadores da Sociedade de Jesus, trazendo a escravidão e a infelicidade dos índios. Essa imagem de uma época dourada jesuíta era forte o suficiente para que o barão de Antonina, ao descobrir as fundações das antigas missões de Guairá em suas expedições, quisesse reerguer exatamente no mesmo lugar os novos

aldeamentos, com o propósito de restaurar e revivificar o antigo cenário missionário na região do rio Tibagi.

Nos anos 1840, o governo imperial apoiou o empreendimento do barão, cuja equipe rastreara a localização das ruínas das missões de São Francisco Xavier, de Santo Ignácio-Merim e de Nossa Senhora de Loreto (Wissenbach, 1995). Sobre as ruínas da missão de Nossa Senhora de Loreto reergueu-se o aldeamento batizado de Nossa Senhora do Loreto de Pirapó, que depois foi transferido para outro terreno missionário, de Santo Ignácio; sobre o terreno da missão de São José, dos jesuítas, foi erguida a colônia militar do Jataí (Amoroso, 1998). Segundo Marta Amoroso (1998: 47), o projeto do barão de Antonina "se queria palimpsesto da redução de Guairá", e "evocava a missão jesuíta na crença de reunir novamente ex-catecúmenos da Companhia de Jesus, mais especificamente as etnias Guarani e Kaiowá, que já haviam vivido a situação dos aldeamentos jesuítas do passado".

Machado de Oliveira, embora deplorasse os meios pelos quais os missionários muitas vezes administravam os índios, como deixa patente em diversas passagens, acreditava nas vantagens da catequese. Em seu escrito sobre os Kayapó, finalizava esperando que o Brasil demonstrasse com toda a evidência "a tarefa que o catholicismo póde e deve cumprir – de depositar o germen da civilisação entre os indios" (Machado de Oliveira, 1861: 524). Em sua exposição sobre os males da administração missionária, como na passagem em que denunciava as missões jesuíticas, o autor ensaiava uma crítica ao processo colonizador, visto por ele como o principal fator de degradação dos povos indígenas. O nomadismo dos Guarani de São Paulo, o desaparecimento dos indígenas das povoações e a escravidão dos índios eram conseqüência da "iniqüidade", do egoísmo, dos atos arbitrários e atrozes dos conquistadores, leigos ou religiosos, que repercutiam na própria legislação – "propria só do barbarismo de taes tempos" (Machado de Oliveira [1846], 1973b: 208). Era essa a leitura prevalecente no Instituto Histórico, aquela que ao mesmo tempo reforçava a visão da intolerância dos índios à "força bruta" e estabelecia a brandura como principal meio para garantir a eficácia das políticas indigenistas.

Na "Noticia raciocinada sobre as aldêas de indios da provincia de S. Paulo", escrita em 1845, no momento em que foi promulgado o decreto que criava o "Regulamento das Missões", Machado de Oliveira reforçou a crítica da administração dos aldeamentos efetuados durante a Colônia. Paralelamente, a "Noticia", laureada pelo instituto, fornecia o relato

da fundação e da trajetória dos aldeamentos, estabelecendo também uma perspectiva para a história da província de São Paulo. As aldeias da província, formadas a ferro e fogo, sujeitando os índios à escravidão disfarçada, dividiam-se entre as leigas e as mantidas pelos religiosos. Sob uma ótica que se afinava com o novo regulamento traçado pelo governo, mantendo a presença de missionários nas aldeias, porém submetendo-as a uma administração leiga, Machado de Oliveira argumentava que nas aldeias coloniais em que só havia "curas d'alma", acumulando os padres os dois poderes, "então a sorte dos indios era mais deploravel, sua sujeição mais restricta, seus trabalhos mais vexativos e duplicados". A situação era deplorável porque os índios eram mantidos em uma "incommunicabilidade chineza", sem contato com brancos e sem que houvesse testemunhas dos abusos cometidos.

Machado de Oliveira, nessa memória, acabava por reforçar alguns pontos que haviam sido levantados por Rendon anos antes. Rendon foi de certa forma seu precursor, pois relatou as condições e o desenvolvimento de cada aldeia de São Paulo, as quais formaram os primeiros núcleos populacionais paulistas. O brigadeiro mostrava também, a exemplo de Rendon, diversas formas de injustiças cometidas contra os índios nas administrações das aldeias. Porém, contrariamente à opinião do general, Machado de Oliveira não propunha a adoção da tutela por particulares; visava a um sistema próprio que garantisse para as aldeias uma administração estável. Indicava que as aldeias que Rendon havia citado em sua memória não mais existiam senão nominalmente. As primitivas, como a de Pinheiros, Nossa Senhora da Escada, Barueri ou Conceição de Guarulhos, tiveram as terras aforadas, e foram incorporadas à povoação de São Paulo. O autor da memória expunha, assim, o processo em que se dava o aforamento das terras indígenas, que chamava de "extorsão legal" porque apoiada em preceitos jurídicos.

Nos mais recentes aldeamentos realizados em Guarapuava, e mediante as informações obtidas das novas administrações, como a do padre Chagas Lima, cujo relatório sobre Guarapuava foi também publicado pela *Revista do Instituto*, Machado de Oliveira notava a questão do convívio de diferentes grupos indígenas nos aldeamentos. Mencionava as alianças que se estabeleciam entre os Votoron e os Camé, destacando, porém, as diferenças que a seu ver se expressavam na maior "docilidade" dos Camé, inversa à atitude dos Votoron, com uma "physionomia e modos ferozes" e mais rixentos, sobretudo pela inimizade com os "Dorins", tribo

que também se pretendia aldear (Machado de Oliveira [1846], 1973b: 247). Em Guarapuava, notava ainda os "Tavens", tribo "perfeitamente distincta [das outras] em linguagem, costumes e propensões", além das inimizades com outras tribos das matas. Para ele, os aldeamentos poderiam ser úteis para evitar as guerras entre tribos e fazer com que estas deixassem a vida nômade. Os aldeamentos deveriam cumprir o seu papel filantrópico, e o exemplo que apresentava como verdadeira ação filantrópica era o do barão de Antonina. Machado de Oliveira enviou ao final, anexo à sua "Noticia raciocinada", o relato oficial sobre a criação, pelo barão, do aldeamento em Itapeva. Terminava a memória enfatizando que ela deveria imprimir no "animo dos governantes a viva necessidade de se promover e garantir a civilisação e bem-estar dos indígenas, d'esses desgraçados filhos do solo brasileiro" (Machado de Oliveira [1846], 1973b: 250).

As experiências do brigadeiro certamente ajudaram a moldar seu modelo de condução de uma política indigenista, o qual de muitas maneiras orientou o caminho seguido pelo governo. Duas imagens – a da "docilidade" dos índios em face da colonização e a da corrupção colonial – reiteraram certas perspectivas que foram adotadas no plano de catequese e civilização firmado a partir dos anos de 1840. Sua tônica era a manutenção da brandura como tática integracionista e a defesa de um direcionamento dos aldeamentos controlados por uma administração leiga, paralelamente à presença de um missionário. A questão das terras de aldeamentos também entrava em discussão, e a tendência que se seguiu, embora quase sempre burlada, foi a de buscar reservar as terras de aldeamentos para o usufruto dos índios.

Notas

1 Questão controversa, uma vez que tais dados não eram homogeneamente estabelecidos, além de suscitarem a desconfiança e, muitas vezes, a revolta por parte dos recenseados.

2 Manuela Carneiro da Cunha (1992) chama a atenção para esse fato, indicando uma descontinuidade em relação ao momento imediatamente anterior, quando eram apresentados projetos sobre a questão indígena, como o de Bonifácio, durante a Assembléia Constituinte, e a carta constitucional de 1824.

3 Ver debates nas sessões de 11 de maio, 26 de junho, 15 de julho, 18 de julho, 19 de julho de 1826.

4 Foi na ocasião dessa fala que se apresentou a memória de Romualdo A. de Seixas e Nabuco de Araújo sobre a "civilização" dos índios.

[5] Os documentos encaminhados à Comissão de Estatística por alguns presidentes de províncias estão coletados em Leda Maria Cardoso Naud (1971).

[6] Luís dos Santos Vilhena dizia, nas *Notícias Soteropolitanas e Brasílicas*, que "população é o primeiro assunto dessas reflexões". Ver Ilmar Rohloff de Mattos (2005: 282).

[7] Essa tendência encontrava-se explicitada nas políticas de retomada do nativo como elemento populacional propostas pelo conde de Oeiras.

[8] Na ocasião em que o bispo Romualdo Seixas defendia a população indígena ao lado de um sistema de colonização, Cunha Matos (*apud* Rodrigues, 1964: 157) alegava: "Ah! Os índios do Senhor Bispo!... Há 300 anos estão se catequizando os índios, e, à exceção dos aldeados pelos jesuítas, todos os demais têm sido menos úteis do que desinteressantes ao Estado. Eu sei quais foram as despesas que na província de Goiás se fizeram no aldeamento e catequese dos índios: tudo foi baldado, porque os pobres homens vinham encontrar nas aldeias diretores mais bárbaros que seus antigos chefes". Cunha Matos, em outra ocasião, se mostraria ainda mais descrente quanto à povoação com índios. Em prol da colonização estrangeira, ele diria então que "os homens brancos tem o bom senso de reconhecerem os Indios como pessoas livres; e se não os primitivos, ao menos os imediatos suscessores dos mais antigos habitantes do Novo Mundo. Mas eles são irremediavelmente condenados a huma absoluta aniquilação" (Cunha Matos, 1837: 359).

[9] O relatório de Borges também é citado por Joaquim Silva Rocha em sua *História da Colonisação no Brasil*. Atente-se ao fato de que Silva Rocha, ao citar esse trecho do relatório, transcreve, ao invés de "população e colonisação", o título de "população e immigração", o que já indica uma leitura construída no século XX sobre o significado principal de colonização, o qual parece se distanciar das perspectivas que ora se apresentam na análise dos debates acontecidos nas décadas de 20 e 30 do século XIX. Ver Silva Rocha (1918-1920).

[10] A expressão é empregada por Ilmar R. Mattos em "Construtores e herdeiros..." (2005).

[11] Regiões como a dos "Botocudos" ou a "Serra Caiapós" eram freqüentemente representadas nos mapas do Império. Ainda na carta de 1873, elaborada segundo a carta de Conrado Jacob Niemeyer, encontra-se no Espírito Santo a serra dos Aimorés; a leste de Cuiabá, a região dos "Coroados" e "Barbados"; ao norte do município de Miranda no Mato Grosso, os Guaykuru; em torno do sertão desconhecido que se esparramava entre os rios Madeira e Tapajós estavam inúmeras nações, como a dos Bakairi, "Carixis" (Kariri?), "Aroaquis", entre outras tantas de cujos nomes se tinha conhecimento. Além disso, a carta também indicava para algumas nações seu grau de contato com a civilização, indicando, por exemplo, Xerente "bravo", "Bugres" na província de São Pedro, ou ainda no Pará, na fronteira com o Maranhão, o "gentio Jacunda que falla a lingoa geral" (Carta do Imperio do Brazil..., 1873).

[12] Questão não tratada diretamente aqui, mas que tomaria dimensões mais expressivas a partir da consolidação do Estado imperial, no Segundo Reinado. A articulação entre a cessação do tráfico e a política de terras se expressa também na trajetória de um "momento", como destaca Ilmar Mattos (1994), marcado pela busca de uma "restauração" e de ação política saquarema.

[13] No discurso em que justificava seu voto, dizia Cunha Matos (*apud* Rodrigues, 1964: 155): "Por muitas vêzes tenho declarado que não defendo o comércio de escravos por tempo indefinido, mas pergunto o que seria hoje o Brasil no caso de se seguirem as antigas leis de ciúme e desconfiança de Portugal e de que não entrarem prêtos para êsse continente? Não estaria ainda hoje povoado de indígenas, vivendo no meio da barbaridade?".

[14] A colonização, como mostra Emília Viotti da Costa (1998), vinculava-se cada vez mais ao problema da mão-de-obra e seria reivindicada por certos setores da produção, que propunham o sistema de parceria. Esse sistema seria contraposto por tais setores às medidas anteriores de colonização, implementadas desde o governo de dom João VI, as quais objetivavam promover a ocupação de regiões desabitadas com a fundação de "núcleos populacionais", mas que nem sempre foram bem-sucedidas.

[15] Se anos antes a entrada de um contingente por meio do tráfico poderia ser vista positivamente, como ressalta Ivana S. Lima, as revoltas negras, como a dos Malês, em 1835, além de outros exemplos lembrados por Cunha Matos em sua "Memória sobre a colonização..." (1837), atestariam os perigos de se manter livre uma população de origem africana. Esse inconveniente era um dos argumentos utilizados para refutar a idéia de se ensaiar a colonização africana. Ver Lima (2000: 96).

[16] Este último projeto foi apresentado por Bonifácio depois que se demitiu do cargo de ministro do Império e Negócios Estrangeiros, assumindo uma cadeira como deputado na Assembléia Geral Constituinte. Ver nota em José Bonifácio Andrada e Silva, "Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura", *in* Andrada e Silva (2002: 200).

[17] É bastante controverso o debate sobre as políticas indigenistas do período entre a promulgação do diretório, em 1757 e o Regulamento das Missões, em 1845. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, ainda não se tem conhecimento completo sobre a vigência do diretório nas diversas regiões da América portuguesa. A autora afirma que apesar da revogação do diretório em 1798, este "parece ter ficado oficiosamente em vigor", ainda em 1845, quando foi decretado o Regulamento das Missões, uma vez que se verificam casos em que era aconselhado e instituído um diretor de Aldeia, mesmo após sua extinção pela carta régia. Ver Cunha (1992: 139). Rita Heloísa Almeida (1997) diz que a carta régia não apresentou propriamente nenhuma alternativa ao diretório, o que considera mais um indicador da tendência à liberação do trabalho indígena. Moreira Neto (1988), ao contrário, afirma que o que se teria como resultado da revogação do diretório seria ainda pior, destacando que a legislação que se seguiu à queda de Pombal é progressivamente antiindígena.

[18] Num sobrevôo de poucas décadas, é possível dizer que se aplicava ao programa do diretório de 1755 a formulação que mais tarde faria dom Rodrigo de Sousa Coutinho. Ele esclareceu que uma das metas de sua política era fazer que "o Português nascido nas Quatro Partes do Mundo se julgue somente Português", preservando, assim, o "princípio da unidade" para toda a monarquia portuguesa. Cf. K. Maxwell (2001: 239).

[19] A relação entre o estudo do tupi-guarani ou língua geral e a catequese foi tão disseminada no século XVIII que no *Diccionario Portuguez e Brasiliano* (dicioná-

rio da língua geral) impresso em 1795, seu autor, frei Mariano da Conceição Veloso, lembrava que este era um dos fins úteis daquela publicação, ao lado do auxílio aos estudos da história natural. Cf. Veloso (1795).

[20] Cipriano Barata levantaria a voz em prol da união de "todos os portugueses de ambos os hemisférios" e dizia que "No Brasil temos portugueses brancos europeus, e portugueses brasileiros; temos mulatos, que são os filhos de todos aqueles portugueses com as mulheres pretas, ou estas sejam crioulas do país, ou sejam da costa da Mina, de Angola, etc.; temos também mulatos, filhos das combinações dos mesmos mulatos; temos cabras, que são os filhos de mulatos com as pretas; temos caboclos ou índios naturais do país; temos as misturas destes, isto é, mamelucos, que são o produto dos brancos misturados com os referidos caboclos; e temos mestiços, que são a prole dos índios combinados com a gente preta. Além disso temos também pretos crioulos, que são os nascidos no país; e finalmente temos os negros da costa da Mina, Angola, etc." (*DCGENP*, sessão de 13 ago. 1822).

[21] É digno de nota que o pernambucano atrelava ainda o plano de civilização dos índios ao regramento de distribuição das terras devolutas no Brasil. Cf. *DCGENP*, sessão de 1 abr. 1822.

[22] "Carta Regia ao Capitão-General do Pará ácerca da Emancipação e Civilisação dos Indios; e resposta do mesmo acerca de sua execução", *in* Moreira Neto (1988: 220-248).

[23] Sobre o contexto de apresentação dos planos para as aldeias, ver o trabalho de Silvana Jeha (2005).

[24] A revogação do Diretório dos Índios, levada a efeito pela carta régia de 12 de maio de 1798, ocorria no mesmo ano em que Rendon escreveu a memória.

[25] Essa memória de Muniz Barreto, escrita em 1788, foi reeditada no Instituto Histórico por Gonçalves Dias.

[26] Nos próprios relatórios apresentados pelas comissões que tratavam das exposições internacionais, já entre as décadas de 1860 e 1870, o "investimento" na educação das crianças era constantemente frisado.

[27] Ver Abraão de Morais e Sacramento Blake, "A astronomia no Brasil", *in* Fernando de Azevedo (1955).

[28] O barão de Antonina, após ser nomeado senador, em 1858, colocando à venda algumas de suas propriedades, arrolou uma parte de suas posses, que incluíam três fazendas de gado em Faxina, Castro e na campina de São Jerônimo, calculadas em cerca de 25 léguas quadradas, além de seis sesmarias no Baixo Paraguai. Segundo consta nos cálculos feitos no século XX, João da Silva Machado deveria somar uma quantidade de terras próxima a 90 km^2. Cf. Wissenbach (1995).

[29] Machado de Oliveira arrematou na ocasião os livros de d'Alincourt, oferecendo ao instituto a relação dos objetos: cartas topográficas do Pará, cartas geográficas "do mundo antigo e moderno", que foram enviadas ao secretário pelo barão de Antonina em sua estada na Corte. Entre outros objetos, encontrava-se "um fragmento de madeira que serviu de crucifixo da primeira igreja da vila de São Vicente", um machado de pedra com que os índios construíam objetos de madeira, um adorno de pedra para o lábio inferior dos índios, uma bolsa de palha onde os índios levam guaraná etc. Ver Carta ao IHGB, remetendo..., 16 maio 1846.

[30] Note-se que a natureza dos contextos também deve ser considerada nos diferentes argumentos sobre a questão dos índios. Embora em diversas circunstâncias o brigadeiro tenha reiterado a necessidade do uso da "brandura" com os índios "selvagens", defendendo seu aldeamento e condenando o seu extermínio, em um relatório, como presidente da província de Alagoas, em 1835, ao comentar sobre a possibilidade de estabelecimento de uma colônia de imigrantes europeus no local que pertencia à aldeia indígena de Jacuípe, não hesitou em acusar os seus primeiros moradores de salteadores, "que nos tem provocado essa guerra", referindo-se aos cabanos, aí incluindo os indígenas, diante da Assembléia da província. Ver *Falla do exmo. Snr. Presidente da Provincia das Alagoas*..., 15 mar. 1835: 5.

[31] Em 1844, Machado de Oliveira reformou-se como brigadeiro. Ver Macedo (1876, v. 2: 300).

[32] Procuro aqui remeter à questão ressaltada por Jancsò e Pimenta, em "Peças de um mosaico" (1999).

[33] Uma contraparte importante desse relato, que sugere uma interação com a etno-história, está, assim, nas ações dos índios, mesmo que filtradas pelo olhar do observador. Para Maria Isaura Pereira de Queiroz (1989), esse relato de Machado de Oliveira poderia ser qualificado como a primeira "etnografia" brasileira. Embora eu não tenha a pretensão de trabalhar com a etno-história, foi-me sugestiva a leitura do artigo de Bartomeu Melià "El 'modo de ser Guaraní'" (1981).

[34] Esta era a tradução que dava Oliveira para algumas das palavras ditas pela mulher: "Christó apá anhandojára!... omanó catu!! – (Christo foi morto pelo demonio!!... sim, padeceu morte!!)" (Machado de Oliveira, 1842: 344).

[35] Essa completa entrega ao canto está presente na descrição da idosa que chorava pela morte de Jesus feita por Machado de Oliveira.

[36] John Manuel Monteiro, em artigo sobre os Guarani no Brasil meridional, ressalta a reavaliação que se tem feito dessa visão tradicional nos trabalhos mais recentes em etno-história, os quais vêm destacando uma imagem distante daquela que toma os índios como pacíficos e submissos, revelando outras perspectivas, de resistências e reações indígenas, no tenso processo de ocupação missionária e colonial. Cf. J. M. Monteiro (1998).

[37] Wilson Martins (1977) observa o sentimento anticlerical e de desconfiança em relação aos jesuítas em alguns debates parlamentares, visando a ilustrar as tensões entre os afetos ao ultramontanismo e os liberais na década de 1840. Um exemplo curioso foi trazido por um deputado, que comentou a vinda de missionários em 1845. Estes se estabeleceriam no Caraça e bem podiam ser jesuítas, o que causou entre os demais um clima de desconfiança que foi alimentado pela publicação do *Judeu Errante*, de Eugène Sue.

10

Catequese e Civilização

Os Debates sobre Catequese e Civilização dos Índios nos Anos 1840

Desde as políticas pombalinas, instaurou-se no discurso da Coroa uma retórica mais secular de civilização que se agregava à da catequização dos índios (Cunha, 1992). Beatriz Perrone-Moisés (1998) observa que, se a colonização era justificada, antes do século XVIII, pela missão de propagação da fé, sendo a conversão seu objetivo central, no século XVIII, por meio do Diretório Pombalino, operava-se a sua substituição pela idéia de felicidade inerente à vida civilizada e sujeita às leis positivas.

Se no século XVIII o diretório passara a expressar a política laicizada que elevava os índios à condição de "vassalos úteis", buscando prover o crescimento econômico da colônia, reconhece-se que a catequização, ainda em meados do século XIX, não deixava de ser um instrumento fundamental para o processo de assimilação dos índios selvagens. Durante o período colonial, a administração das aldeias, entregue primeiramente a missionários, conviveu também com a administração temporal leiga, assumida por capitães das aldeias, particulares ou, ainda, instituições, como as câmaras, conforme atestou Perrone-Moisés.

Ao reconhecer o processo, indicado por Cunha, de secularização do tema da civilização dos índios sobrepondo-se ao da catequese, e ao

levar em conta as experiências administrativas coloniais que, pelo menos em princípio, dividiam a administração das almas e a administração do trabalho – embora a disputa por esta última fosse o ponto de conflito na colônia –, pretendo destacar que alguns pressupostos foram estabelecidos para 'catequese' e 'civilização' dos índios como programa político definido a partir de 1840.

Nas discussões relativas a uma política indigenista em meados do século XIX, é possível perceber que a 'catequese' e a 'civilização' dos índios entravam em pauta como um ramo do "serviço público" integrado à pasta ministerial do Império. É necessário, pois, explorar a significação desses dois termos que aparecem em conjunto como uma só ação exercida sobre os índios.

Nas décadas de que trato aqui, a questão da catequese tocava nas relações entre Estado e Igreja no Brasil. O tema tornava-se objeto de controvérsias para o governo, que expunha concepções acauteladas sobre a missionação no Brasil.[1] Embora a presença de um catequista fosse considerada necessária para as aldeias, divergia-se sobre quais seriam os mais aptos para a tarefa, se párocos nacionais ou estrangeiros, e mantinha-se forte desconfiança em relação aos membros da Igreja romana.

Não seria, portanto, sem entrechoques de opiniões no parlamento que se daria corpo à lei que autorizava o Estado a introduzir capuchinhos italianos no mister de missionários das aldeias, a fim de enviá-los aos mais diferentes pontos do Império onde se necessitasse de apóstolos, sem que dessa atividade se descartasse uma ação civilizadora.[2] A promoção pelo Estado da entrada desses religiosos foi pauta de debates entre os parlamentares em 1843, dando forma ao decreto n. 285, de 21 de junho do mesmo ano (Cunha, 1992). Nele, o governo mandava vir da Itália missionários capuchos da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, órgão do Vaticano para treinamento de missionários. Estes seriam distribuídos pelas províncias nas missões, sendo-lhes concedida a arrecadação de seis loterias, vertida na construção de hospícios, cujo principal estabelecimento seria construído no morro do Castelo, em 1844 (Amoroso, 1998).

A vinda dos missionários incidiria diretamente sobre a estratégia de catequese e civilização dos índios, que o governo tratava como um "ramo do serviço público". E, para a questão que aqui nos concerne, a discussão da Câmara dos Deputados para dar forma à legislação sobre a entrada dos frades acabava também por transformar os termos que tenho perseguido neste espaço: 'catequese' e 'civilização'. Tais termos passavam

a assumir significados mais precisos, o que mostra que entre eles havia uma ordenação no tempo, além de uma associação.

Em primeiro lugar, estava a necessidade da 'catequese' para levar os índios selvagens até os aldeamentos, ao mesmo tempo que se admitia a falta de agentes religiosos em número suficiente no país para preencherem os postos nos diversos pontos em que eram requeridos. Ainda que alguns deputados argumentassem que a medida de importação de frades estrangeiros poderia causar "ofensa" ao clero nacional – ou ainda incorrer no erro de reintroduzir o mal jesuítico do século anterior, como acreditavam alguns deles –, os debatedores alegavam que havia necessidade de direcionar o trabalho missionário conduzido por ministros especializados.

Um deputado do Pará observava que se deveriam distinguir bem as atividades de catequese e de missão. Segundo ele, "catechese é para os indios selvagens, e missão para os povos ladinos", e a missão deveria ficar a cargo dos párocos nacionais, que tinham por função cuidar de suas ovelhas. Ao estabelecer a diferenciação entre catequese – esta aplicada no contexto de retirada dos índios das "brenhas" – e missão – empregada para o que chamou de "povos ladinos"[3] –, o deputado do Pará relembrava os significados específicos daquelas duas atividades. Isso impunha indagar sobre como deveria ser definida a função do missionário quando se preparava a lei. Para o deputado Pinto de Mendonça, as missões seriam tão necessárias para idólatras como para cristãos, e deveria caber aos missionários a tarefa de catequizar os "gentios" e a responsabilidade de "instruir os ignorantes, de sustentar os fracos, de reformar os costumes que por inclinação natural tendem à relaxação" (*Actas das Sessões da Câmara ...*, doravante *AC*, 19 jun. 1843).

Assim, e em segundo lugar, considerava-se que ao ato de catequizar se seguiria o de conservar e melhorar os costumes não só dos índios catequizados, mas da parcela da população cristã que se deveria moralizar – em uma palavra, 'civilizar'. Torna-se possível destacar uma ordem implicada nessas duas ações, que ia da catequese à civilização, processo em que os missionários ainda eram considerados peças fundamentais. Cavalcanti de Lacerda reforçava a importância do missionário como coadjuvante também da civilização:

> Demais, um dos principais males de que temos sofrido é o da imoralidade – imoralidade que em grande parte provem da falta

> de uma boa educação religiosa, a qual ao menos nos lugares remotos, pode-se dizer que é nenhuma: ainda por este lado a missão pode prestar relevantes serviços, pois é fora de duvida que ella tambem muito se ocupa desse importantissimo objecto, sendo um dos mais indispensáveis trabalhos o da instrucção christã aos meninos. E na verdade, em uma época em que as doutrinas anti-sociaes e irreligiosas têm orgãos por toda parte, seria de maxima utilidade fazer levantar por toda a parte maior numero de vozes possivel em favor da religião, unica que pode por convicção chamar os homens ao cumprimento de todos os deveres civis, christãos e religiosos; inspirar-lhes o amor da justiça, o perdão das injurias, a obediência voluntária às autoridades legítimas... (*AC*, 19 jun. 1843)

As palavras de Cavalcanti de Lacerda reforçavam uma idéia disseminada que outros, sobretudo os membros do Instituto Histórico, defendiam com freqüência: a de que "civilizar", de maneira genérica, dizia respeito a uma ação sobre a moralidade dos povos e que, por sua vez, só poderia ser conseguida pela boa propagação da religião católica. Januário da Cunha Barbosa, poucos anos antes, em sua memória sobre "Qual seria hoje o melhor sistema para colonizar os Indios entranhados em nossos sertões?", pregava que "As leis, por mais sabias que sejam, não podem ter vigor onde faltam os costumes; e os costumes adoçam-se ou criam-se muito melhores por meio da Religião, e de seus Ministros" (Cunha Barbosa, 1840: 18).

Cunha Barbosa reforçava a convicção de que a catequese e a missão eram necessárias nas regiões mais distanciadas do centro de propagação da civilização. Ao mesmo tempo, sua afirmação também lançaria um ponto problemático, que implicava sublinhar que a eficácia das próprias leis promovidas pelo Estado dependia de uma ação conjunta da Igreja. Se a monarquia constitucional era a base sobre a qual e para a qual se definia o projeto cultural do Império, é de se considerar que o princípio constitucional monárquico não parecia ser, entretanto, condição suficiente para fazer vingar tal projeto, sobretudo no que se referia à possibilidade de unir os elementos que se encontravam mais segregados do seu centro propagador.

Em regiões distantes do centro difusor da civilização é que nasciam, afinal, homens como Raimundo Gomes, personagem da Balaiada, como constatava Gonçalves de Magalhães na sua "Memória histórica e documentada da Revolução da província do Maranhão".[4] Magalhães escreveu essa memória quando esteve no Maranhão como secretário do governo

imperial, acompanhando Luis Alves de Lima e Silva, o futuro barão e depois duque de Caxias. Nesse texto, em que relata o encontro dos emissários do governo imperial com a população local e com a crise política da região, afirmava que, de todas as províncias que havia visitado, a que menos acatava a religião era a do Maranhão. Foi lá que Magalhães encontrou os habitantes do sertão, criadores de gado, que se ocupavam do trato e da salga das carnes e dos couros; homens gerados em meio à inexistência de qualquer ordem, lei e religião. Descrevia aqueles criadores de gado como

> cardumes de homens ociosos, sem domicílio certo, pela maior parte de uma raça cruzada de índios, brancos e negros, a que chamam cafuzos, os quais são muito amantes desta vida meio errante, pouco dados a outros misteres e muito à rapina e à caça, distinguindo-se apenas dos selvagens pelo uso da nossa linguagem. São estes homens de cruel índole pelo hábito de pastorar e matar o gado, consumindo o resto da vida em ócio ou em rixas. Desta gente bruta há grandes manadas nesta província, e assim nas do Piauhy e Ceará, análogas a estas pelos usos e costumes. (Gonçalves de Magalhães, 1989: 16)

Raimundo Gomes, o Cara Preta, aos olhos de Magalhães era produto daquela condição de existência, que contrastava brutalmente com sua própria vivência entre a Corte e a Europa:

> filho dessa raça cruzada de índios e negros de que tratamos, criado no campo entre o gado que pastorava, prestando a sua faca às vinganças próprias e alheias, leigo nas letras humanas, apenas conhecido por alguns assassinatos de que impunemente vivia, manchado pela perversidade dos costumes que relatamos e ineficácia das leis. (Gonçalves de Magalhães, 1989: 18)

Gonçalves de Magalhães concluía sua memória demonstrando como a rebelião de dois anos na província, "nascida das pretensões de dois partidos rancorosos" e sustentada "pela ignorância das massas brutas postas em movimento", dera lugar ao apaziguamento do Maranhão, levado pelas mãos de Luis Alves, figura que se sobressaía como um agente da "Ordem" (Mattos, 1994), ao mesmo tempo que também se mostrava um difusor da civilização. Como presidente eleito, Luis Alves encarnava com sua conduta pessoal os preceitos religiosos faltosos nas paragens em que não chegava a lei. Magalhães assim ressaltava a face religiosa de Lima e Silva, necessária ao bom líder:

> Seus puros sentimentos e sua presença em todos os atos religiosos inspiraram mais veneração ao culto público; e neste artigo muito se distinguiu, e como a irreligião de mãos dadas com a ignorância dos povos são duas as calamidades que consigo arrastam o desregramento da vida, curou ele de plantar o santo temor de Deus para abonançar os costumes. (Gonçalves de Magalhães, 1989: 61)

A memória de Gonçalves de Magalhães – premiada pelo instituto e publicada na *Revista* em 1848 – revelava que a ação do Estado precisava ser conduzida paralelamente à ação moralizadora da religião. Tal idéia era defendida constantemente por aqueles que mencionavam as populações ignorantes, a exemplo do deputado Cavalcanti de Lacerda, que em 1843 falava da necessidade que tinha o país de missionários que não se restringissem ao trabalho de catequese.

Porém, tanto a necessidade de missionários para o Império, da forma que era imposta pelos deputados na discussão sobre os capuchinhos, quanto a necessidade da presença da religião católica num sentido mais genérico, como se pode inferir da memória de Magalhães, deveriam condicionar-se a uma relação requerida entre Estado e Igreja. Dentro do parlamento, era lembrado a todo o instante por aqueles que defendiam a proposta de introduzir os capuchos da Propaganda Fide que esta medida seria um dos meios pelos quais o governo executaria uma de suas funções máximas: a de protetor da religião do Estado.

E seria de fato com base nessa justificativa, que frisava a entrada dos frades estrangeiros, que se tornaria necessário estabelecer o controle adequado para a permanência dos missionários, deixando claro aos legisladores qual deveria ser o teor dessa relação entre Estado e Igreja. A resultante do debate que impunha tal controle, e que continuava condicionando uma ordem atribuída entre catequese e civilização – da primeira como um meio, da segunda como um fim –, foi expressa no decreto lançado em 30 de julho de 1844. Este tinha por fim restringir de forma rigorosa a intervenção do Vaticano, sujeitando todas as ações dos frades no Brasil ao beneplácito imperial. As restrições mostravam-se rígidas, impedindo que os religiosos em missão no Brasil se desvinculassem das ações e dos interesses do governo, o que do ponto de vista do Vaticano seria uma atitude abusiva. Particularmente, o artigo 4º e o seguinte expressavam esta intenção do Estado:

> Art. 4º. Nenhum Missionário Capuchinho solicitará de seu superior geral em Roma obediência ou ordem semelhante, que o desligue da

> Missão, ou transfira para outro lugar, que não tenha sido designado pelo Governo, ou indicado pelos bispos ou Ordinários, sem prévio consentimento do mesmo Governo.
>
> Art. 5º. Tanto as obediencias ou ordens semelhantes, de que trata o Artigo antecedente, como aquellas que não forem precedidas da formalidade do mesmo Artigo, ficão dependendo para sua execução, de Beneplacito Imperial. (*apud* Cunha, 1992: 191)

Pelo referido decreto, e pelo que o antecedeu, de 21 de junho de 1843, estabelecia-se que o governo se encarregaria de custear a vinda dos missionários, pagando-lhes as passagens marítimas e o alojamento. Ainda cabia ao Estado a distribuição dos religiosos pelas províncias do Império e a paga de sua manutenção em campo, o que condicionava o cumprimento das obrigações dos missionários à efetiva atuação de seu provedor. Em resposta ao termo do decreto de 1844, o Vaticano passou a criar dificuldades para o envio regular de missionários (P. V. Regni e Silveira Camargo *apud* Amoroso, 1998).[5] A escassez de catequistas seria o motivo de muitas reclamações por parte dos presidentes de províncias que reivindicaram, nos anos subseqüentes, a sua convocação para o serviço nos aldeamentos.

A decisão de importar frades italianos não era, portanto, algo isolado, mas um dos passos que conduziam à busca de uma definição geral da política indigenista, cuja discussão, como vimos, já possuía uma longa trajetória. Com efeito, se a justificativa do padroado servia para fundamentar a submissão dos missionários aos assuntos do Império – o que implicava a subordinação da catequese como elemento do plano maior civilizacional promovido pelo Estado –, as restrições às suas atividades também deveriam ser discutidas no âmbito da administração das aldeias ou das missões. O Regulamento das Missões, promulgado dois anos depois do decreto n. 285, que introduzia os capuchos italianos, seria em parte o resultado desse debate sobre catequese e civilização dos índios. Com ele, procurava-se restringir, em termos oficiais ao menos, o papel do missionário, que deveria se circunscrever às atividades de catequese e instrução religiosa, permanecendo distanciado da administração da aldeia.

O Regulamento das Missões (1845)

O Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios de 1845 previa a criação dos seguintes cargos para as aldeias:

o de diretor-geral dos Índios para cada província, nomeado pelo imperador e responsável por todas as informações e deliberações das aldeias; o de diretor do Aldeamento, que deveria ser nomeado para cada núcleo pelo presidente da província e ficaria a cargo da administração local do aldeamento; o de tesoureiro ou almoxarife, a ser indicado pelo diretor de Aldeia para atuar como contador e escrivão; o de missionário e o de cirurgião. É interessante observar nessa concepção de aldeamento a forma particular que o caracterizava, misturando o que era uma "missão", como o próprio título do regulamento já informa, a uma estrutura de destacamento militar.

Observa-se em primeiro lugar que, embora o missionário fosse peça-chave no aldeamento, suas funções dentro dele deveriam ter, ao menos a princípio, alcances limitados, restringindo-se às aulas de catequese, ao serviço de pároco para os moradores do aldeamento e do distrito, à realização de batismos, aos registros de nascimento, casamento e óbito e ao ensino das primeiras letras para crianças e adultos. Na prática, entretanto, isso nem sempre ocorria, pois os missionários, em muitos casos, assumiam a administração das aldeias por falta de diretores competentes. Muitos relatórios de presidentes de província atestam essa situação. No Grão-Pará, em 1849, por exemplo, o presidente destacava que, em vista dos "interesses de localidade", só os missionários poderiam ocupar-se da tarefa de administrar as aldeias e representar os índios, uma vez que havia "catequese e civilização" dos índios apenas onde estavam presentes os missionários, e de outra forma só haveria opressão e trabalho forçado (Jeronimo Francisco Coelho, 1849).

Em segundo lugar, uma característica que marcava os aldeamentos era a proximidade com as instituições militares. Comenta Marta Amoroso (1998) que nas patentes e na indumentária os aldeamentos indígenas do século XIX lembravam mais um destacamento militar. Essa característica expressava-se nitidamente nas patentes militares às quais correspondia cada cargo criado para as missões: ao diretor-geral dos Índios correspondia a graduação honorária de brigadeiro; ao diretor da Aldeia, a de tenente-coronel; e ao tesoureiro, a de capitão. Era prevista ainda a confecção de uniformes estabelecidos para o Estado-Maior do Exército (Cunha, 1992).

Outro aspecto a ser notado em relação a essa proximidade era a participação de militares nas operações de contato com grupos indígenas não aldeados. Na entrada para os sertões, o missionário era acompanhado

de uma tropa armada, para o caso de acontecerem ataques. Em muitos casos, as colônias militares avizinhavam-se estrategicamente do aldeamento indígena, como acontecia no Jataí e em São Pedro de Alcântara, na província do Paraná.

As semelhanças com o destacamento militar estavam presentes ainda no próprio intuito expresso no regulamento, que previa formar entre os aldeados uma milícia. Não se deve esquecer que os projetos e as políticas assimilacionistas anteriores a essa lei tratavam muitas vezes da formação de milícias de índios e do aparato uniformizado a eles concedido. Por esse e por muitos outros aspectos, são perceptíveis as continuidades entre o Regulamento de 1845 e as práticas antigas de formação das aldeias.[6]

De fato, como afirmava o engenheiro militar Henrique de Beaurepaire-Rohan na revista *Guanabara*, em um escrito de oito anos após o decreto do Regimento das Missões, o regulamento não estabelecia inovações nas formas tradicionais de realizar a assimilação dos índios. O autor era um crítico da introdução dos capuchinhos, e buscava alternativas para o decreto n. 426, o qual não era para ele "mais do que uma compilação de todas as antigas disposições legislativas" sobre a questão da civilização dos índios, embora destacasse que o instrumento legal tivesse entre suas motivações o "mais louvável interesse em prol dos selvagens" (Beaurepaire-Rohan, 1853: 194). Para ele, o regulamento era uma "ficção administrativa" que não surtira o efeito desejado, por não ter alterado na prática a antiga condição das aldeias, que se viam em estado de abandono. Além disso, via a introdução dos capuchos como má estratégia, garantindo que os jesuítas eram melhores e acrescentando que ao mister da catequese deveriam ser empregados membros do clero nacional:

> Os nossos padres tem a inapreciavel vantagem de amarem de coração o seu país, e de serem religiosos sem superstição. Não são elles que farão consistir o segredo da cathequese em mandar decorar aos seus cathecumenos orações inintelligiveis para espiritos incultos, como os selvagens. (Beaurepaire-Rohan, 1853: 194)

Entretanto, embora ressaltasse o exemplo jesuítico como mais positivo que o dos capuchos, não era a favor daquele sistema nem seria o aspecto missionário aquele que mais se destacaria em seu escrito; suas ponderações pareciam vir bem mais de sua vivência e formação como engenheiro-militar.

O artigo desse niteroiense nomeado presidente do Paraná e do Pará, entre 1856 e 1857, tratava de defender o "sistema" de colonização

com base em sua experiência e conhecimento da situação dos índios, adquiridos em suas andanças pelos presídios militares no Mato Grosso. Ele pretendia também contestar o autor do "Memorial orgânico", que publicara anos antes, na mesma revista, seu plano de colonização para o Império, cuja faceta antiindígena era abertamente criticada em sua época.

Contrariamente a Varnhagen, que propunha as entradas nas matas mediante as bandeiras para a captura dos índios e sua escravização temporária, o tenente-coronel defendia o tratamento brando, a estratégia de alianças com as tribos rivais e a criação de departamentos "mais ou menos extensos" em regiões do Brasil que possuíssem um chefe de autoridade "mui extensa" nomeado pelo governo. Tais departamentos deveriam abrigar em sua demarcação tanto a população mista como os diversos grupos indígenas, e a sua administração precisaria ser independente em relação à de sua província. Outras predisposições ainda eram discutidas no plano de Beaurepaire-Rohan, como a proteção e o cultivo da idéia de propriedade privada entre os índios, a manutenção de alguns de seus costumes, como a caça, a pesca e a coleta de frutas silvestres, e a forma de prevenir os estranhamentos e as reações a mudanças repentinas de hábitos.

Beaurepaire-Rohan propunha que, de início, não se deveria forçar os índios selvagens ao cristianismo, pois se muitas tribos acreditavam na existência de Deus e na imortalidade da alma, "não acompanhavam essa crença de um culto regular" e, portanto, a mudança dos costumes precisaria ser realizada aos poucos. Sustentava que tal mudança seria obtida também por meio da introdução de instrumentos domésticos, como tear, ferraria, curtume e roda de fiar, e de outros hábitos, como o do consumo de sal. O comércio, a instrução, o recreio, o policiamento – recomendando-se aos diretores acatarem a figura do "maioral" dos índios –, bem como a arquitetura própria aos aldeamentos, eram aspectos bem definidos em seu sistema. Os aldeamentos dos índios deveriam ser mantidos longe do contato com os "civilizados", que aliciavam as mulheres das aldeias e introduziam doenças, como a sífilis, mas o tenente-coronel recomendava o casamento dos índios com pessoas de outras "raças", do qual resultaria uma raça mestiça "de muito vigor e intelligencia".

A implementação de tais departamentos corresponderia, enfim, ao preenchimento das regiões fronteiriças, em geral ocupadas por destacamentos militares, tais como os que o próprio Beaurepaire conhecera quando era encarregado na construção de fortificações. Propunha como lugares possíveis para a aplicação de seu sistema os campos de Guarapuava

e Palmas, mas elegia principalmente a província do Mato Grosso, em particular a região do Baixo Paraguai, onde, numa extensão de 45.000 léguas quadradas, estimava que existissem cerca de 45 mil habitantes, entre os quais haveria 37.500 índios. Por ter conhecido a região em 1845, acreditava que seria lá o local primeiro a vivenciar o experimento que propunha, vistas a escassez populacional e a importância estratégica da região, e que, "na impossibilidade de para lá irem colonos europêos, é indispensavel chamar a civilisação os selvagens que a povoam" (Beaurepaire-Rohan, 1853).

Essa ênfase na política de aldeamento proposta para o lugar onde os índios deveriam "compensar" a falta de colonos brancos marcava parte do discurso de certas regiões específicas, como já frisei anteriormente. Alguns anos mais tarde, esse mesmo aspecto, entre outros, seria exposto pelo presidente da província de Goiás para justificar os benefícios da política de catequese e civilização dos índios, quando ponderava sobre a aplicação do Regulamento das Missões de 1845:

> Promover a civilisação das numerosas hordas selvagens, que ahi vagueão pelas florestas em uma condição miseravel, é ao mesmo tempo satisfazer a um preceito de justiça e humanidade, e attender aos nossos mais vitaes interesses.
>
> Com effeito, senhores, quando a nossa lavoura se resente tão profundamente de falta de braços, quando a nossa segurança constantemente ameaçada pela ferocidade d'aquellas hordas reclama providencias efficazes, que ponhão a população ao abrigo das suas devastadoras incursões, seria para admirar que alguém desconhecesse ainda as immensas vantagens que nos devem provir da catechese e civilisação dos indigenas.
>
> A posição central desta provincia e a difficuldade de communicações, que della resulta, não nos permitte esperar que para aqui afflúa a colonisação européa sinão em um futuro muito remoto; cumpre-nos, por tanto, procurar suppri-la por aquelle meio, o qual nos promette, alem de braços robustos para o trabalho, outras vantagens não menos importantes. (Francisco Januário da Gama Cerqueira, *Relatorio à Assembléia Legislativa Provincial*, doravante *RALP*, de Goiás, 1858, p. 19)

Na explicitação do seu projeto, Beaurepaire-Rohan acabava por realizar um inventário das "nações e tribus" do Baixo Paraguai passíveis de serem administradas e do espaço por elas ocupado, fornecendo uma

listagem. Ali são citados os Chané – os Guaná, os Kinikinao, os Layana e os Terena –, em sua maioria monogâmicos, sedentários e agricultores; os Guaykuru, que eram subdivididos nas tribos dos Guatiadéo, Dgiuéo, Cutuéo, Beakiéo, Danikéo, Kadiwéu, Luléo, Pacaxudéo, os quais para ele se assemelhavam aos hebreus, pois tinham bela estatura e sua língua era a mais harmoniosa da América; os Guató, que viviam da caça e da pesca, eram polígamos, errantes e de língua gutural; os Kaiowá, que eram sedentários e falavam o guarani, além de outros, como os Chamacoco, os Guaxi e as nações "selvagens" do Gram-chaco.

A listagem dos grupos indígenas feita por Beaurepaire-Rohan assemelhava-se a uma seriação no espaço percorrido pelo viajante, uma aparição seqüenciada das diferentes "nações e tribos", conforme o autor ia caminhando pelos destacamentos e conhecendo o Baixo Paraguai, entre uma margem e outra do rio. Desdobravam-se as povoações de Corumbá, Albuquerque, a do forte de Nova Coimbra, até a região do presídio de Miranda e de Nossa Senhora do Carmo, onde se situavam os presídios de Anhanduí, Vacaria e Camapuã. Essa apresentação, portanto, não deixa de conter os aspectos da etnografia que temos acompanhado, identificando as "nações" em seus espaços e criando – pelos referenciais do território, das fronteiras e da população – uma imbricada relação entre política indigenista, conhecimento das nações indígenas e expansão do Império "para dentro" de seu território domínio.[7]

Ao apresentar seu plano de civilização, Beaurepaire-Rohan citava o relatório que escrevera na época em que estivera no Mato Grosso, com o objetivo, entre outros, de fiscalizar e avaliar as condições dos destacamentos militares, para o que propunha rever os planos de aldeamento indígena para a região. Retomando esse escrito de 1845, expunha novamente as motivações que o moveram para reforçar uma política sobre as populações indígenas locais:

> Eu, que os visitei e os observei com cuidado, encho-me porém de satisfação em esperar que a administração provincial procurará melhorar a sorte daquella gente. Não é tanto no interesse dos aborigenes que fallo: o preconceito existente contra a raça americana inutilisaria todos os meus esforços; mas, como a protecção prestada a esses filhos do Brasil reverte todo a nosso favor, como ella contribuirá para tornar inexpugnavel a nossa fronteira, ricos os nossos celeiros, povoados os nossos desertos por homens que já hoje substituem os escravos nos trabalhos de agricultura, da

> navegação e das fabricas, devo piamente crer que esta minha exposição merecerá a attenção de um governo... (Beaurepaire-Rohan, 1853: 205)

Mais ainda, Beaurepaire-Rohan enfatizava, no escrito de 1845, a sua autoridade como testemunha,[8] por haver ele mesmo observado aquelas nações a ponto de poder nomeá-las, distingui-las e, enfim, realizar uma "tradução" para os seus leitores de quem seriam os "aborigenes" habitantes dos confins do Mato Grosso. Além disso, esses eram, segundo as suas palavras, "filhos do Brasil". Sua afirmação estabelecia um duplo movimento – o de distinção e o de ligação – entre "nós" e "eles". E foi esse movimento primordial que fundamentou e desenvolveu a etnografia no Instituto Histórico.

Terra e Civilização

As relações que se estabeleciam cada vez mais claramente, segundo o Regulamento das Missões, entre o projeto de catequese e civilização e o problema da terra desdobram-se nas questões que tenho abordado aqui: os ideais de civilização aos quais a política do Estado imperial dava vazão, a via da "catequese" como um meio para sua expansão, os debates sobre o território nacional e o problema do trabalho. A "catequese" como ferramenta para a "civilização", tal qual passaria a ser defendida pelo Estado imperial, impunha uma modificação profunda do sentido da missionação prevalecente nos primórdios da colonização. Luís Felipe Baêta Neves (1978) destaca o longo processo de alteração do sentido primeiro da cristianização do mundo, iniciado na América portuguesa. Naquele momento, a missionação correspondia a um espaço descontínuo, desvinculado da idéia de territorialidade, pois a noção de *Orbis Cristianus* e império cristão, como um invólucro que aspira à universalidade, comportava também os espaços alheios à cristandade.[9]

A partir do século XVIII, mudanças profundas se fizeram sentir no significado inicial da catequese dos índios, cujo objetivo primeiro de expansão da fé ia se transfigurando na idéia de expansão e garantia do território do Império português. Nas palavras de Puntoni, as transformações desse momento implicavam também modificações nas concepções que orientavam as políticas sobre os índios:

> A disjunção fundamental entre índios mansos e bravos, representada na classificação dos povos autóctones em tupis ou tapuias e na formulação da noção da barbárie, que implicava na guerra justa, seria substituída por uma nova política integracionista, que compreendia o Império como o espaço da 'civilização', e não mais como o orbe cristão. (Puntoni, 2000: 287, destaque do autor)

Diferente do objetivo de cumprir aquele programa missionário, cuja expansão do Orbe cristão equivalia diretamente à conversão das almas, o momento com que lidamos aqui encerrava o objetivo da pasta dos Negócios do Império de desenvolver uma política de "catequese e civilização" dos índios. Isso ocorria em uma complexa conjuntura que envolvia, pelas restrições ao tráfico, o projeto de chamada à imigração, conformada à idéia de "espraiamento" da civilização, e o maior controle do Estado sobre o seu território. A política dos aldeamentos estava, assim, estreitamente vinculada à política de terras.

O novo ideário de civilização, que impunha uma política a ser adotada para os índios pelos dirigentes imperiais, pode ser encontrado no discurso da Comissão de Estatística, Catequese e Colonização do Senado, em 1845, da qual faziam parte Rodrigues Torres, Araújo Vianna e Miranda Ribeiro. O contexto era o da formulação de uma política de terras para o Império em que se visava a "extremar o domínio público do domínio particular". Mas é também na fala da comissão que se pode encontrar o sentido da "catequese e civilização" sobre o qual tenho me debruçado, e que se achava vinculado, como agora procuro observar, à construção do território:

> A comissão adotou unanimemente e sem a menor hesitação o principio da venda das terras devolutas, e o adotaria mesmo sem referencia a colonização: é tempo de arrancar à prodigalidade e ao abandono de séculos, este tão rico patrimônio nacional para não deixa-lo esvair de todo, e procurar concentrar a população em beneficio da civilização, pelo menos impedindo que continue a espalhar-se livremente pelos sertões. (*Atas do Conselho de Estado Pleno*, 1978, doravante *Acep*)

Essas afirmações da comissão, que propunha a formulação da Lei de Terras que seria votada em 1850, foram expostas em 1845. Nesse mesmo ano do encaminhamento das propostas que previam no futuro uma legislação sobre as terras devolutas, na qual a promoção das colonizações nacional e estrangeira estava incluída como meta, o imperador sancionava

o decreto de Regulamento das Missões, o qual foi aprovado pelo Conselho de Estado em parecer de 29 de maio de 1845.

Entretanto, no parecer dos conselheiros era possível verificar que o debate sobre o modelo mais adequado para implementar a política indigenista centralizada não era consensual, o que seria ainda reiterado pelos relatórios dos presidentes de província quando indicavam as impossibilidades de aplicar a lei de 1845. Naquela ocasião, um dos conselheiros, embora aprovasse o regulamento, mencionava as dificuldades de se achar diretores para as localidades, concluindo que os missionários é que deveriam ser os únicos responsáveis pela administração dos aldeamentos (Lopes Gama, na ata de 29 de maio de 1845, *Acep*, 1978).

Outro, o conselheiro José Antonio da Silva Maia, considerava o regulamento incompleto, pois não era claro quanto às providências a serem tomadas sobre os aldeamentos já existentes. Além disso, a lei não se articulava suficientemente com o decreto sobre a vinda dos missionários, nem mesmo estabelecia certas especificidades necessárias sobre as aldeias, entre elas os números máximo e mínimo de aldeados e os salários dos missionários. Também não definia 'quando e como' as aldeias deveriam ser 'emancipadas' da curadoria e da administração dos diretores (Ata de 29 de maio de 1845, *Acep*, 1978). Assim como Carneiro Leão, Silva Maia considerava necessário estabelecer as atribuições específicas do governo geral sobre as assembléias provinciais, revendo o que se afirmava no ato adicional no que dizia respeito a esta questão.

Carneiro Leão, por sua vez, votava contra o arrendamento das terras dos índios, alegando que temia os abusos que poderiam ser perpetrados contra eles, o que se confirmaria largamente. Mesmo porque, como salientou Manuela Carneiro da Cunha (1998), as etapas sucessivas previstas na política que implementou o Regulamento das Missões eram a ampliação gradativa do número de aldeamentos e a incorporação da população de fora para que, aos poucos, se desse a "emancipação" dos aldeamentos, o que significava, via de regra, a extinção das áreas indígenas.

Não pretendo tratar neste espaço do percurso seguido pela legislação sobre as terras indígenas durante o século XIX, embora se devam considerar a estreita relação entre a trajetória das leis e as práticas legais sobre as terras de aldeamentos, além das concepções mais gerais que deveriam orientar as políticas referentes aos índios no momento. Tal relação se expressa no caráter transitório que as aldeias assumiam como conseqüência das leis que se referiam às terras indígenas.

O caminho traçado para a política de aldeamentos era referendado pela Lei de Terras e por alguns desdobramentos de sua aplicação. Por um lado, o Regulamento das Missões previa que as terras dos aldeamentos poderiam ser aforadas, como notara Carneiro Leão. Além disso, ao diretor cabia "informar ao Governo sobre a conveniência de (sua) conservação [dos aldeamentos], ou remoção, ou reunião de duas, ou mais, em huma só" (*apud* Cunha, 1992: 192), o que significava que as terras de aldeamento seriam passíveis de dissolução. Ainda que o regulamento procurasse incentivar a demarcação e o registro oficial das terras de aldeias, e estipular um prazo para a aquisição de terras por indivíduos que mostrassem "bom comportamento" em terras particulares situadas fora da propriedade comum da aldeia, na prática, como alguns estudos recentes revelam, o que ocorreu foi a usurpação e a apropriação ilegal de grande parte das terras dos aldeamentos (Moreira Neto, 1988).

Sob a alegação de que nas aldeias já não haveria mais índios, pois estes se encontravam "confundidos na massa da população civilisada", diversas áreas de aldeamento foram extintas. O decreto que mandava executar a Lei de Terras, por exemplo, dizia das terras devolutas que seriam destinadas à "colonisação, e aldeamento dos indigenas nos ditrictos, onde existirem hordas selvagens" (*apud* Cunha, 1992: 223). No entanto, deixava ambígua a questão da posse efetiva das mesmas terras pelos índios. Além disso, a própria categoria "indígenas", como aparecia nas leis, não era bem definida, uma vez que a condição de "índios" dependia apenas de uma atribuição ao seu "grau de civilização". Nesse decreto, a questão se expressa em um dos artigos referentes às terras reservadas:

> Art. 75 – As terras reservadas para colonisação de indígenas, e por elles distribuídas, são destinadas ao seu usofructo; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes conceder o pleno gozo dellas, por assim o permitir o seu estado de civilisação. (*apud* Cunha, 1992: 223)

De um lado, admitia-se a falta de uma definição da condição dos chamados "indígenas", já que ela estava atrelada a um estado ainda não alcançado de civilização, e não a um atributo de suas identidades. Poderia, então, ser feita a pergunta: quem eram os "índios" juridicamente, afinal? De certo modo, a resposta era dada pela negativa, quando a decisão n. 92 do ministro do Império, de 21 de outubro de 1850, mandava incorporar aos "próprios nacionais" as terras de índios que já não mais

vivessem aldeados, por acharem-se os índios "confundidos na massa da população civilisada" (*apud* Cunha, 1992: 213; Moreira Neto, 1988). De outro, ainda que se garantisse o usufruto de suas terras aos índios, a possibilidade de se arrendarem as terras de aldeamentos e o poder atribuído ao diretor de indicar quais eram os aldeamentos que estavam abandonados e sugerir o destino para os seus moradores e o seu reagrupamento deixavam muitas margens para a expropriação das terras indígenas. O que acabava por marcar o caráter transitório dos aldeamentos, e se expressava no próprio encaminhamento das leis. A transitoriedade das aldeias, porém, era glosada ainda de muitas outras formas.

Notas

1 Beozzo (1983) comenta as mudanças na relação com a Igreja no fim da regência de Araújo Lima, que ensaiava uma reaproximação com a Santa Sé desde 1838.

2 Nota Marta Amoroso (1998: 28), de maneira muito pertinente para este estudo, que "a missão capuchinha no século XIX é o elo entre dois momentos de inspiração laicizante e anticlerical: os aldeamentos pombalinos do século XVIII, que se sucederam à expulsão dos jesuítas, e o indigenismo republicano do Serviço de Proteção dos Índios, de inspiração positivista e leiga, criado no início do século XX".

3 Expressão que foi utilizada não sem causar certo desconforto e alguns melindres em outros deputados. *AC*, 19 jun. 1843.

4 Utilizo a reimpressão mais recente deste texto, publicado primeiramente em 1848, na *Revista do Instituto Histórico*. As citações estão localizadas em Gonçalves de Magalhães (1989).

5 Segundo Marta Rosa Amoroso (1998), a recusa por parte do Vaticano, da submissão prevista por esta lei e pelo decreto de Regulamento das Missões foi expressa pelo não-fornecimento de missionários. Tal postura só se alterou depois de 1862, com a assinatura do acordo entre o Brasil e a Santa Sé, que amenizava os termos dos decretos anteriores.

6 Referências à formação de milícias compostas por índios são encontradas na carta régia de 1798: "E encarrego-vos de cuidardes logo nos meios mais efficazes de ordenar e formar os indios que já vivem em aldeâs promiscuamente com os outros, em corpo de milicias, conforme a população dos districtos, e sendo o plano por que estão formados e ordenados os outros". Ver Moreira Neto (1988: 221-222). José Bonifácio, em seus "Apontamentos", também faz menção no último item à aplicação da disciplina militar aos índios: "Para extirpar a apatia habitual dos índios, e influir-lhes novos brios, mandará formar companhias cívicas com fardamento acomodado ao clima e costumes dos mesmos índios, que nos dias santos façam os seus exercícios no pátio da aldeia, e se vão assim acostumando à subordinação militar, e sirvam para polícia das mesmas aldeias e distritos" (Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil, *in* Andrada e Silva, 2002: 198).

[7] A realização de uma expansão “para dentro” do império pelo Estado imperial implicava uma série de ações levadas a cabo pela direção saquarema no sentido de formar e de fazer valer sobre o território seu ideal de nação. Ver Ilmar Mattos (2005).

[8] Valho-me aqui das análises de François Hartog sobre a relação entre “fazer ver” e “saber”, presente no dizer daquele que testemunha. Ver Hartog (2001: 261-264).

[9] Diz Luís Felipe Baêta Neves (1978: 29) que “A cristianização do mundo é a imposição de uma homogeneidade ideológica mas não implica uma contigüidade territorial que seria uma espécie de gigantesca retificação de um território único espiritual. Ou seja, a noção de ‘Império Cristão’, de ‘Orbis Christianus’ se fraciona. A noção de territorialidade comporta, no interior da cristandade, espaços ‘inimigos’ ou ‘neutros’; político-religiosos (Estados protestantes, muçulmanos, etc.) ou físicos (mares, regiões desconhecidas, etc.)”.

11

Práticas Administrativas e Etnográficas

Transitoriedade das Aldeias

A transitoriedade das aldeias, que em parte pode ser deduzida do próprio ditame das leis, encontrava outra confirmação prática e funesta quando levados em consideração os resultados da aplicação do decreto n. 426 relatados pelos presidentes de província. Muitos relatórios destacavam o estado de abandono e o desaparecimento das aldeias que haviam sido estabelecidas no passado. Os aldeamentos caminhavam para não mais existirem pelo descuido da administração: ou porque não havia diretores-gerais que fossem probos, ou porque não havia frades em número suficiente para os manterem ou, ainda, porque faltavam verbas, divididas entre o que se dispunha do orçamento do governo provincial e o que se arrecadava dos pedidos de remessa ao governo imperial. Outros motivos podem ser detectados nos relatórios que denunciavam a “decadência” das aldeias, como as doenças que devassavam populações, as guerras com os “brancos” ou a continuada escravização dos índios por estes.

No Pará, em 1850, Jeronimo Francisco Coelho dava notícia dos conflitos entre o missionário capuchinho estabelecido em Vila Nova da Rainha e as autoridades locais da freguesia. Mesmo reconhecendo que as reclamações de ambas as partes eram procedentes, concluía o conselheiro que

> [ao ter] examinado com attenção e calma as queixas de ambas as partes; e estou convencido, que aos interesses de certos individuos influentes da Freguezia, não podia seguramente, convir, que se desse, com a nomeação de missionário, um protector a mais de 500 infelizes Indios, cujos filhos podem servir para brindes, as Índias para criadas, e os Indios para toda a especie de serviço braçal, recebendo em paga máos tratos, e lesivas retribuições de salário, como é de uso quase geral. (Jeronimo Francisco Coelho, *RALP* do Pará, 1º ago. 1850, p. 51)

Ele denunciava a prática generalizada de emprego da mão-de-obra indígena em condições muito próximas de escravidão. Mesmo tendo tomado as atitudes que relatava, removendo alguns dos agentes de seus postos, substituindo o comandante militar e o vigário, ainda assim os conflitos continuavam a acontecer. O presidente mostrava-se crítico à criação do cargo de diretor-geral dos Índios, que se mantinha alheio à realidade das aldeias, permanecendo na capital e acumulando as "honras do posto", distante dos índios. Criticava, pois, o regulamento de 1845 e declarava que o cargo de diretor deveria ser exercido pelo próprio missionário.

Em geral, as reações à aplicação do decreto n. 426 expressavam ao mesmo tempo uma crítica a certos aspectos do texto e uma manifestação de descrença devido às dificuldades encontradas em aplicar o regulamento.

Quase dez anos depois de lançado o decreto, a situação dos aldeamentos na recém-criada província do Paraná foi comentada em 1854 por Zacarias de Góes e Vasconcellos, então seu presidente. Segundo a Câmara Municipal de Guarapuava, havia mais de dez mil índios que percorriam os sertões do Paraná. A mais ou menos duas léguas de distância de Ambrósios, distrito de São José dos Pinhais, encontravam-se índios que ameaçavam a vila e permaneciam sem aldeamento. Em uma das ocasiões em que o distrito enviou uma diligência contra os índios – que o presidente garantia ter sido realizada sem "commetter actos de barbaridade que caracterisão as 'bandeiras'" –, haviam sido detidos nove índios, entre os quais uma idosa, um recém-nascido e outros rapazes e moças com menos de 14 anos. A mulher idosa e mais três índios crescidos morreram, segundo Góes e Vasconcellos, ou de pura nostalgia, ou de moléstias que produzem a mudança de regime alimentar e do modo de viver ao se verem apartados de seu meio. Os que restaram vivos foram entregues a "pessoas de caridade" que assinaram um termo de compromisso (Zacarias de Góes e Vasconcellos, *RALP* do Paraná, 15 jul. 1854). Esse

era o destino de praxe reservado aos índios que fossem capturados quando em proximidade de alguma vila.

Na província, acrescentava Vasconcellos, não haviam sido designados diretores, como previa o Regulamento das Missões. O presidente relatava que a aldeia de Palmas registrava muita miséria, encontrando-se desfalcada de suas terras, e que o cacique foi ao seu encontro para pedir ferramentas, panos, dois bois para construir casa e, ainda, uma ordem para que lhe fosse restituída uma criança, um filho seu, "que se achava em casa de pessoa daquele município".

Ao enfatizar que a força não trazia a desejada "redução" dos índios, Vasconcellos acreditava que só o Evangelho e a brandura os fariam "abraçar a vida social". Entretanto, diante das situações calamitosas encontradas nas aldeias que eram em parte administradas por religiosos, indagava-se por que não fazia "progresso a catechese" e continuavam os índios no "estado primitivo". E concluía que parte do problema devia-se ao contato com os agentes civis, os reais perpetradores das violências e dos abusos, de quem os índios tinham ódio. Para melhorar essa situação, propunha que tais agentes – corregedores, alcaides, administradores e a milícia – fossem membros da comunidade indígena a serem eleitos pela aldeia.

Vasconcellos também acreditava não ser benéfica a restrição das atividades dos missionários ao que fosse puramente espiritual, prevista no próprio regulamento de 1845. Não fazendo parte da administração, o missionário teria pouca voz para representar os índios, embora ele fosse geralmente o agente do aldeamento mais próximo deles. Quanto aos missionários em si, afirmava que uma dificuldade que se impunha era o fato de serem estrangeiros e não saberem falar a língua indígena. As considerações de Vasconcellos resumiam diversos aspectos dificultosos da aplicação das diretrizes estabelecidas em lei, já questionados por outros presidentes, embora em condições e contextos diferentes. Um aspecto problemático sempre frisado era a administração dos aldeamentos: o fato de serem estes leigos ou religiosos era visto como responsável pelo fracasso ou sucesso da missão. O caráter negativo ou os apontamentos sobre as dificuldades de realizar o plano governamental de catequese e civilização dos índios eram salientados pelos presidentes em função dos problemas no acerto administrativo, raramente invalidando o esforço em si de realizar os aldeamentos, considerado positivo.

Em seu relatório, o presidente Zacarias de Góes e Vasconcellos ainda ressaltava a importância do aldeamento dos índios Kaiowá, com os

quais o barão de Antonina já havia estabelecido contato desde 1844. Como comentei anteriormente, a aventura do contato com os Kaiowá havia sido relatada pelo piloto-mapista do barão, João Henrique Elliot, cuja história foi publicada na *Revista do Instituto Histórico*. Os Kaiowá descendiam das missões jesuíticas do Guairá e viviam na fronteira do Mato Grosso com o Paraguai. Foram contatados nas vizinhanças do rio Iguatemi, confluente do Paraná, pelo grupo do barão de Antonina, o qual fundou para eles uma aldeia denominada São João Batista. A importância estratégica do assentamento daquele grupo indígena em aldeia fixa na fronteira não passou despercebida no relatório do presidente do Paraná. Entretanto, a migração da aldeia para dentro dos limites de sua província exigia que o tratamento a eles dispensado continuasse a merecer destaque:

> A permanencia dessa nação naquella parte da fronteira teria a vantagem de guarnece-la (no caso de serem amigos sinceros do Império) de defensores mui valentes e pouco dispendiosos; mas dada sua emigração na escala, que indiquei, he dever do governo recebe-los bem e isso ha de faze-lo. (Zacarias de Góes e Vasconcellos, *RALP* do Paraná, 15 jul. 1854, p. 61)

Na justificativa, Vasconcellos adotava uma perspectiva que o governo ainda mantinha sobre os índios: no caso de serem amigos do Império, sua presença na região de fronteira seria vantajosa. Dada a necessidade de acolhê-los na nova província, era também "dever" do governo tratá-los bem.

A relação que se fomentava entre os índios e as terras devolutas do Império mostrava claramente a necessidade de uma política de "catequese e civilização" daqueles. Mesmo que boa parte dos relatórios indicasse os problemas e os fracassos dos aldeamentos, as dificuldades de se fazer executar o Regulamento das Missões, ou a impossibilidade de os índios serem efetivamente assimilados à civilização, como destacavam outros, a relação entre índios e terras manteria aceso o discurso de inclusão dos índios selvagens nas políticas imperiais.

Entretanto, a descrença na possibilidade de que a política de integração conduzida pelo Império desse certo era muitas vezes admitida. O regulamento, apesar de visto pelos contemporâneos como uma política de intenções "filantrópicas", era também fortemente criticado, como demonstrou o presidente Rego de Barros em 1855:

> Parece que muito longe está a epocha em que o habitante de nossas florestas virá congraçar-se com nosco, suas disposições continuão a ser as mesmas, e nem era de esperar-se o contrario quando os meios empregados para chama-los á vida civilisada ninguém póde desconhecer que são inteiramente improficuos. (Sebastião do Rego Barros, 1855: 36)

Isso sobretudo quando constatava que, na sua província, dos 15 diretores que haviam sido nomeados e abarcavam 11 aldeamentos com um total de 2.472 índios, somente cinco estavam de fato administrando. O número de diretores no ano de 1853 ainda pode ser comparado com os dados de 1849, fornecidos pelo presidente, que atestavam que havia 33 diretores e encarregados em toda a província, embora esta contasse com apenas cinco missões, em uma das quais se encontravam três aldeias reunidas. Rego de Barros salientava que os cargos de diretores eram irreais, porque ninguém se prestava a ocupar "um logar que não tem nenhum atractivo que o torne desejado". O diretor não tinha a quem nomear e os que pretendia nomear não aceitavam o cargo.

No Mato Grosso, em 1849, impedimentos semelhantes aos do Pará para a aplicação do regulamento também foram observados quando o presidente se manifestava a favor da junção do papel do missionário com o do diretor-geral dos Índios, alegando que entre os leigos não havia diretores nomeáveis que morassem perto das localidades. O relatório mencionava a questão financeira: os escassos recursos não seriam suficientes para a subsistência nas aldeias (Joaquim José de Oliveira, *RALP* do Mato Grosso, 3 maio 1849). Na administração seguinte, porém, seriam promovidas algumas incursões contra os "Coroados",[1] e orçaram-se os gastos com a milícia para a realização da campanha.

Em Goiás, onde missionava Rafael Tuggia – o autor dos "Mappas dos Indios Cherentes e Chavantes na povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e dos Indios Caharós" que o instituto publicara –, os conflitos com os "Canoeiros" sempre estavam presentes nas páginas dos relatórios apresentados à Assembléia Legislativa Provincial. A proposta de um dos presidentes, feita em 1853, bem mostra como tais conflitos se refletiam por vezes na aplicação da política de catequese e civilização promovida pelo governo. Naquele ano, os Canoeiros haviam causado a morte de seis pessoas na localidade denominada Cachoeira de São Felipe, e de mais sete no distrito de Amaro Leite, ao reivindicar seus antigos domínios tomados pelos brancos. O presidente Francisco Mariani suge-

ria a criação de uma força regular exclusivamente empregada para repelir os índios, e ainda dizia que, "sem contrariar as vistas philantropicas do Governo Imperial", a força empregada deveria "reprimir os atos de barbaria", habituando os índios ao "nosso contato" ou, ao menos, conseguindo afugentá-los para longe, "deixando-nos a tranqüila posse de férteis terrenos tão próprios para a lavoura, e criação de gados" (Francisco Mariani, *RALP* de Goiás, 1853, p. 10).

O Pará também foi palco de conflitos entre índios e brancos, sobretudo com a atuação dos "regatões", intermediários que se valiam da mão-de-obra indígena a baixo preço para a revenda de produtos. Em 1862, na região do Alto Gurupi, na aldeia de Tracuateua no Pará, relatou-se o conflito entre regatões e índios, do qual resultou o assassinato de nove brancos. O presidente conta que os assassinatos executados pelos selvagens haviam sido revidados pelo delegado de polícia, que torturou índios para obter os nomes dos assassinos, além de seqüestrar nove crianças. A aldeia desapareceu e as choças dos índios foram reduzidas a cinzas. Segundo conta o presidente, as crianças foram recuperadas por ele, e o encarregado do crime foi processado.

Apesar daqueles fatos, o presidente considerava bem-sucedido o estabelecimento de um novo aldeamento em Candiru para os índios que viviam na antiga aldeia. Era também otimista no que dizia respeito à possibilidade de assimilar alguns grupos indígenas que considerava mais propensos à "civilização". Ao falar sobre um grupo Timbira que havia descido do lado do Maranhão para a província, o presidente avaliava: "Comparando-se os hábitos e costumes atuais destas tribos com as tradições de seu passado, encontram-se notáveis diferenças, que atestam as tendências naturais do espírito humano para o seu aperfeiçoamento". Em sua opinião, uma prova que revelava positivamente a possibilidade de assimilação dos índios era a mudança dos costumes, observada nos Timbira e nos Tembé, que, embora ainda se mantivessem polígamos, eram já tribos pacíficas.

Ao anotar os nomes das "nações", em uma profusão de etnias, o presidente Araújo Brusque realizava ao mesmo tempo um mapeamento de tais "nações". Relatava os hábitos específicos de cada uma daquelas de que tinha notícia, como os Uaiara (Wayana?), povos que se contrapunham a outros como os Timbira e os Tembé, mostrando serem "indios fracos e indolentes", ladrões de roça que costumavam ser mortos por outros índios. Apareciam em seu relatório referências aos Munduruku, aos Mawé,

aos Kurupitü, aos Anambé, aos Tapeuma, aos Upuruí, aos Aiapi (Waiãpi?), aos Atamancun e a outras etnias que passavam então a ser nomeadas: Juruna, Carumbú, Aparai, Urucu-ianá, Tucunapeua, Xipoca, Arara, Tapayuna (Francisco Carlos de Araújo Brusque, *RALP* do Pará, 1º set. 1862).

Olhares Sobrepostos

A província do Pará foi particularmente notável pelo número de "nações" indígenas que passavam a constar nos relatórios anuais. Araújo Brusque listava em 1863 as várias etnias de que teve notícia, acrescidas de muitas outras em relação ao relatório do ano anterior. Em sua listagem, informava sobre a "índole" de cada nação: se pacíficos, indolentes ou destemidos; sobre a relação que mantinham com outras nações, se amigas ou inimigas e se possuíam hábitos em comum; seus aspectos físicos, se belos, elegantes ou de feições irregulares; suas cores, se de tez mais escura, cor de cobre ou mais claros; seus costumes, seus cultivos; se antropófagos ou polígamos. Os Karajá-mirim, por exemplo, são retratados da seguinte maneira:

> Os individuos d'esta tribu symbolisão perfeitamente o homem no derradeiro grão da degeneração da especie humana.
>
> Habitão os mesmos terrenos, em que se achão os Tapuyas-eretê; mas não entretem relações com nenhuma das outras tribus.
>
> São de baixa estatura, extremamente grossos, grande cabeça, e tem a testa achatada, como se o craneo fosse, como costumão algumas outras hordas, comprimido nos primeiros tempos da existencia para que tome esta forma irregular.
>
> Alimentaõ-se somente de fructos silvestres, da caça, e de certo barro, de que fasem grande provisão.
>
> Não fasem plantações, não tem a mais rude industria, e o seu deleixo chega a ponto de não ter o menor commodo para o seu repouso.
>
> Dormem sobre folhas, que colhem, e amontoão a esmo, no lugar que escolhem para pernoitarem,
>
> Já são mui poucos em numero. (Francisco Carlos de Araújo Brusque, *RALP* do Pará, 1 nov. 1863, p. 19-20)

É interessante perceber que Araújo Brusque realizava, orientando-se ainda pelas noções de degeneração e regeneração sempre presentes, um cruzamento de olhar com a etnografia. Após a listagem, perguntava-se sobre os motivos de tantas diferenças entre as nações, visto que os fatores climáticos não poderiam explicá-las. Ponderava que tão notáveis diferenças de cor de pele e cabelos não se explicavam a contento pelos fatores regionais e climáticos:

> Lá no Xingu, em um mesmo Valle, debaixo do mesmo sol, sujeitos ao mesmo clima, alimentando-se dos mesmos productos naturaes, divergindo umas das outras em certos habitos, e costumes, tribus existem com profundas differenças em sua apparencia phisionomica. (Francisco Carlos de Araújo Brusque, *RALP* do Pará, 1 nov. 1863, p. 23)

Concluía que, apesar das diferenças entre si, de modo geral os índios do Xingu possuíam maiores semelhanças com a raça mongólica, e sugeria que, por terem os naturalistas atribuído as grandes distinções entre brancos e índios a uma "differença osteológica", fossem estudados os diversos tipos existentes na região do Amazonas, "onde abundam tão extensas e variadas tribos" que se encontravam nas matas (Francisco Carlos de Araújo Brusque, *RALP* do Pará, 1 nov. 1863, p. 24).

Araújo Brusque finalizava seu discurso resumindo os argumentos a favor da filantropia e propunha a civilização dos índios. Malgrado todas as diferenças observadas entre as nações, dizia o presidente, o caráter dos índios era sempre o mesmo: inacessível a todo sentimento generoso, indiferente a todos os motivos de glória, honra e reconhecimento, vingativo, aguerrido, faminto, indolente, porém "em geral dócil ao aceno do homem civilizado, a cujo trato se sujeita, até que a impassibilidade de seu caráter se esgote, sempre porque o trabalho lhe repugna" (Francisco Carlos de Araújo Brusque, *RALP* do Pará, 1 nov. 1863, p. 25).

A sobreposição dos olhares de Araújo Brusque e dos sócios do instituto – como Machado de Oliveira e Beaurepaire-Rohan – sobre os índios é bastante evidente no que concerne às opiniões sobre a possibilidade da assimilação dos índios. O problema da atuação dos "regatões" era tomado tanto pelos presidentes da província quanto pelos sócios do instituto como um empecilho às ações do Estado em seu objetivo de levar adiante o projeto de "catequese e civilização dos índios". E, ao mesmo tempo, os discursos daquele presidente, que reverberavam as falas dos

membros do Instituto Histórico, justificavam a própria razão de ser da investigação etnográfica na sociedade imperial daqueles anos. Tal justificativa estava presente nos argumentos para a formação da Comissão Científica de Exploração ao Ceará, que partiria para as províncias do norte em 1859. A etnografia deveria fornecer o conhecimento das nações indígenas, visando a trazer "braços" para o Império e civilização para os sertões. O já mencionado Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, em 1857, quando emitia o parecer das instruções para a seção de etnografia da comissão científica, tinha como forte argumento para a necessidade de se conhecer as populações indígenas o benefício que isto geraria para o próprio Estado:

> É igualmente de grande utilidade indagar qual a opinião em que eles nos têm, quais suas queixas de receios fundamentais, para estudar os meios de remover este obstáculo com o fim de chamar à indústria tantos braços perdidos e diminuir o número de inimigos internos. (*apud* Braga, 1982: 208)

Mediante o conhecimento de suas opiniões sobre "nós", era também possível promover o que o presidente do Pará defendia em 1863, vertendo em população do Império do Brasil os potenciais inimigos internos. Filantropia e utilidade continuavam a ser os argumentos em prol do conhecimento etnográfico, assim como da política indigenista do Império.

Decadência e Filantropia

Como temos acompanhado, os discursos de presidentes de província sobre os índios deveriam deixar claro para o governo imperial quais haviam sido os resultados de sua ação sobre a catequese e civilização dos índios a que o Regulamento das Missões dava expressão. Muitos relatórios registravam a impressão de que os aldeamentos estavam fadados ao desaparecimento. E esse aspecto, como Coutto Ferraz teve a intenção de mostrar quando era presidente do Espírito Santo, parecia mais evidenciado como uma tendência geral do que propriamente uma particularidade de alguns casos. Se os presidentes deveriam destacar qual era o "estado" dos aldeamentos de sua província, se "iam em progresso ou em decadência", Coutto Ferraz levantava poucas possibilidades sobre o destino dos índios

aldeados da região – os Botocudos –, considerados paradigma nas teses sobre a decadência dos povos indígenas:

> Infelizmente porêm nos tempos modernos, á proporção que a civilisação tem ido em progresso, e extendido seus raios luminosos por toda a parte, quase nada se ha conseguido a favor de nossos indigenas. Em vão a assembléa geral vota desde muitos annos fundos para sua realisação, embalde o thesouro tem aberto seus cofres, largas sommas se tem consumido, porêm a cathequese não poude ser levada até agora ao ponto que se devia esperar (...) É este o resultado que se nota em todo o imperio, e que observamos n'esta provincia. (Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, *RALP* do Espírito Santo, 23 maio 1847, p. 30)

O presidente do Pará, Sebastião do Rego Barros, em 1856, mostrava sua descrença no plano de catequese e civilização, optando por uma solução sumária para o 'problema' das populações indígenas da província:

> A Cathechese e civilisação dos indigenas não tem tido o progresso que deveria ter; poucas são as pessoas habilitadas que queirao encarregar-se das Directorias, e as que existem pouco ou nada fazem por cumprir os seus deveres, como por muitas vezes tem informado o Director Geral; a vista pois de tão improficuos resultados só enxergo remedio quando, pelo augmento da população, forem invadidas essas malocas habitadas pelas tribus selvagens, e também pelas aldeias dos já domesticados, indo na sua frente Missionários virtuosos para fazer-lhes conhecer os preceitos da nossa Religião, pois que de outra maneira, e com o que existe, é dar-lhes perseguidores ou senhores, e afugenta-los como por mais de uma vez tem acontecido. (Sebastião do Rego Barros, 1856, p. 17)

De ordinário, imputava-se um esforço contínuo aos agentes do governo, aos administradores locais e aos missionários para a realização do plano de catequese e civilização dos índios; esforço que era considerado uma ação unilateral daqueles civilizadores. E o abandono do projeto por parte destes era a causa do retrocesso na "conquista" dos selvagens, na ótica dos próprios administradores. Ao enfatizar essa crença, afirmava, em 1856, o presidente de Goiás, Pereira da Cunha, que "Sem industria, sem intelligencia de nossa língua e costumes, os indios, ou voltarão á barbaria, ou espalhados pelas povoações, continuarão a viver na occiosidade, e estupidez" (Antonio Augusto Pereira da Cunha, *RALP* de Goiás, 1856, p. 16).

Assim, ao realizarem os aldeamentos segundo certos preceitos, os administradores também colocavam em prática a filantropia, cujo arcabouço iluminista, diversas vezes reiterado em seus discursos, retomava constantemente o ideal de José Bonifácio nas primeiras décadas do século em seu plano de civilização dos índios. Ou seja, a felicidade geral só poderia ser alcançada por meio da ação dos homens. Dessa maneira, se era a ação dos dirigentes representantes do governo imperial que faria prosperar o plano de catequese e civilização, obviamente era a inação o motivo do estado de decadência encontrada. Não se considerava, nessa perspectiva, a própria resposta dos diversos grupos indígenas às iniciativas estatais. Beaurepaire-Rohan, quando presidente do Pará, destacava que, sem a ação dos dirigentes e dos administradores, a "tendência" à decadência não poderia ser contida: "Seria conveniente que se tomassem as medidas necessárias para converter em força productiva essa raça que, abandonada ao estado anormal da selvageria, tende a extinguir-se sob a pressão da miséria e dos vicios" (Henrique de Beaurepaire-Rohan, *RALP* do Pará, 15 ago. 1857, p. 15).

Mas a afirmação leva a crer também que, se abandonados a si mesmos, os índios, via de regra, retornariam ao estado de selvageria, o que impõe questionar sobre os reais motivos dessa decadência tida para muitos como inexorável. Certos discursos tendiam a tomar a hipótese da decadência como elemento constitutivo da própria natureza dos "selvagens".

Os Projetos de Colonização e seus Deslocamentos

> No reino animal ha raças perdidas; parece que a raça India, por um effeito de sua organisação physica, não podendo progredir no meio da civilisação, está condemnada a esse fatal desfecho. Há animaes que só podem viver, e produzir no meio das trevas; e se os levão para a presença da luz, ou morrem, ou desapparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o Indio parece ter uma organisação incompatível com a civilisação. (Luis Dantas de Barros Leite *apud* Moreira Neto, 1988: 337)

Talvez já seja relativamente conhecida essa declaração sobre os índios do senador Luis Dantas de Barros Leite, dirigida à Câmara Vitalícia

em 1846.[2] Dantas de Barros Leite foi eleito senador por Alagoas em 1843; ele nasceu em uma família de proprietários, em Penedo, que, como observa Moreira Neto, era uma das poucas regiões brasileiras contíguas ao litoral onde subsistiam grupos indígenas – e ainda subsistem, em Porto Real do Príncipe. Ali, a usurpação das terras indígenas por fazendeiros, as reivindicações dos índios e os conflitos gerados na disputa pela posse da terra eram constantes. Em particular, deveria ser para esse senador uma referência atemorizadora a guerra dos cabanos ocorrida no interior de Alagoas e Pernambuco, na década de 1830, e os conflitos marcados pela violência entre índios e senhores de engenhos, no município de Atalaia, em 1837.

Defensor da colonização feita por imigrantes europeus, Barros Leite insistia na separação entre a questão indígena e a questão da colonização que mais convinha ao Brasil. Embora suas considerações acerca do tratamento reservado aos índios pudessem, mesmo em sua época, ser reconhecidas como radicais ou injustas, o que o autor trazia para a Câmara do Senado – sem que o mencionasse – era uma parte dos conceitos etnológicos já em circulação a respeito da decadência, como aludido no capítulo anterior. Como os historiadores posteriores notaram,[3] as opiniões do senador Dantas – embora não chegassem a ser predominantes em sua época – foram expostas com a mesma convicção por Francisco Adolfo de Varnhagen no "Memorial orgânico", em 1849, e o discurso do senador seria citado pelo historiador em 1867 (Cunha, 1992). Podemos ainda traçar um paralelo entre essa declaração e o que disse Martius em sua conferência "Passado e futuro do homem americano".

De qualquer forma, o senador, ao tratar como assuntos distintos a "catequese e civilização" dos índios e a entrada de imigrantes europeus no Império do Brasil, operava uma disjunção no debate tradicionalmente referido às restrições à mão-de-obra e à substituição do escravo africano, cujas soluções incluíam os temas relativos a uma política indígena e à imigração estrangeira. Naquele contexto, em que discursava logo após a promulgação da Bill Aberdeen, Dantas dava respaldo a uma diretriz que acabaria por se sobrepor, na qual o problema da colonização para o Brasil estaria cada vez mais desvinculado da questão indígena.

Nesse discurso, em que ponderava sobre o orçamento do governo, o senador não só pedia que se revogasse o Regulamento das Missões, de 24 de julho de 1845, como enviava uma emenda para que se suprimissem os gastos com os capuchinhos do Rio. Estes tinham sede no morro do

Castelo e ganhavam quarenta contos – dinheiro que, na opinião do senador Dantas, bem poderia ser empregado na importação de duzentos colonos europeus.

No entanto, pode-se dizer que a disjunção aparente na fala de Dantas entre a colonização – cada vez mais vinculada ao imigrante estrangeiro – e a "catequese e civilização" dos índios não era considerada consensual nesse período. Parte de sua fala indica a presença de uma tese que parecia impregnar cada vez mais a convicção dos que condenavam a intenção, por parte do governo, de levar adiante a política indigenista tal qual se projetava nas escolhas inspiradas pelos apontamentos de Bonifácio. Essa idéia expressava-se pela noção de "decadência" que seria inerente aos povos indígenas, como afirmara Martius.

Filantropia como Discurso: jornal *O Philantropo*

Filantropia e decadência consistem, ambas, em referências que passaram a orientar, em meados do século XIX, a forma como os letrados brasileiros viam os índios. A filantropia, cuja tradição estava presente desde o século anterior como versão secularizada da caridade,[4] e ganhara força com os movimentos abolicionistas que desde o final daquele século estavam ligados a figuras como Wilberforce, na Inglaterra, repercutia nos debates que se travavam nas sociedades etnológicas.

O Philantropo era o nome do jornal e veículo de difusão das idéias da Sociedade Contra o Tráfico de Africanos e Promotora da Colonização, e Civilização dos Indígenas, fundada em 2 de setembro de 1850 por José Antonio do Vale Caldre e Frião. De vida efêmera, a sociedade agregou um grande número de sócios;[5] suas ações em prol da abolição do tráfico e do desaparecimento de seu agente – os traficantes de "carne humana" – expressavam o momento particular em que se vivia. Naquela época, a cessação do comércio intercontinental de africanos e a busca por uma "nacionalização" do debate sobre o tráfico impunham transmutar a imagem da condução do processo de extinção do comércio de escravos como decorrente não de uma pressão estrangeira, mas da afirmação de uma soberania interna.[6] O jornal, que circulou de 1849 a 1852, tecia diversas continuidades com o que vinha sendo formulado havia mais de vinte

anos sobre a necessidade de fazer cessar o comércio de africanos relacionado com a colonização. Tais relações ganhavam também um aporte particular no que concernia à divulgação de idéias que explicitavam mais enfaticamente a relação entre a "nação brasileira" e a 'racialização' que perpassava o problema da mão-de-obra.

O Philantropo pode ser visto como um órgão que visava a combater principalmente a escravidão africana, o que, para Nelson Werneck Sodré (1983), foi tomado como a antecipação das publicações abolicionistas que se espalhariam pelo país cerca de duas décadas depois. No entanto, creio que é possível notar diferenças entre aquele movimento antiescravista e os posteriores, já claramente abolicionistas.[7] É interessante perceber que o projeto da Sociedade contra o Tráfico, pelo menos no tema relativo aos índios, estabelecia muito mais uma continuidade com o passado do que um contato com as discussões futuras, ao tentar "promover" a colonização por meio da "civilização" dos índios, tal como era pregado pelo ministro do Império em 1835, como visto anteriormente. Ainda que o principal objetivo do jornal fosse fomentar a imigração européia, a preocupação com a questão indígena revela um traço que, a par com o combate ao tráfico intercontinental de africanos e aos males provindos da escravidão, seguramente influenciou na escolha do nome do veículo daquela sociedade etnológica. Não deixa de merecer destaque também a maneira como os sócios podiam traduzir a ação da filantropia, que era, no entender de um de seus membros, nada mais do que o nome "mascarado" para caridade, que os "philosophantes do seculo" alteraram (*O Philantropo*, 1 jun. 1849).

Mas ao lado dos objetivos da entidade, que visava a "provar ao mundo que existem homens illustrados que abominam a escravidão", é interessante observar que o combate à escravidão, promovido pelo jornal como uma ação filantrópica, também alentava o problema das raças, o que revela nitidamente a introjeção dos discursos que ligavam a questão da "nação" às abordagens raciais. Um dos editoriais do jornal afirmava: "Nós julgamos que o cruzamento das raças é uma anomalia organica da humanidade; e que ao contrario a sua separação se coaduna com a ordem natural das cousas". A convivência entre diferentes raças era tida como um problema, uma vez que "as raças conservando como separadas com seus costumes e prejuízos, se aborrecem mais ou menos, e contrariam o espirito nacional, unica condição do poder e força de uma nação" (*O Philantropo*, 13 set. 1850). O jornal pregava como uma solução para o contingente de escravos existente no Brasil a criação de uma colônia na

costa da África,[8] para onde seriam enviados depois de libertos, evitando-se assim o que chamavam de "confusão das raças". Inspirado no modelo da American Colonization Society nos Estados Unidos, o editor d'*O Philantropo* discutia o fim do tráfico em termos mais abrangentes, direcionando o problema da mão-de-obra para o da formação do povo, que, no caso norte-americano, estava ligado principalmente à existência de uma população negra livre.[9]

Como a sociedade indicava em seu editorial, o principal objetivo do jornal era combater o sistema escravista, o qual deveria ser alcançado mediante algumas ações: em primeiro lugar, a promoção da colonização "interna" e "externa"; posteriormente, a extinção da escravidão; por fim, a "reexportação dos africanos e seus filhos às terras da Africa" (*O Philantropo*, 14 set. 1849). O tema da "colonização externa" ganhava destaque, fazendo repercutir o longo debate que se travava sobre o assunto. Na Corte, a questão da colonização européia chegou ao público leitor por meio de uma série de artigos, como os da *Minerva Brasiliense*, publicados na primeira metade da década de 1840.[10]

Em *O Philantropo* reconheciam-se as dificuldades para atrair os emigrantes europeus, devido à concorrência com os Estados Unidos. Como uma espécie de antídoto a esses obstáculos, os defensores brasileiros da imigração européia lançaram uma propaganda que expressava uma auto-imagem nacional e anunciava a salubridade do clima do país, que "exclui os calores ardentes da Ásia e da África e os gelos da Sibéria e do Canadá". A propaganda exaltava uma natureza abundante, com meios de subsistência fartos e simples, repetindo assim as fórmulas propagadas pelas companhias de colonização para seduzir diversos colonos estrangeiros. A benignidade do clima era ressaltada em diversos artigos do jornal da sociedade, o que indicava, por outro viés, que a visão da natureza mítica do Brasil era também por eles construída continuamente. E para comprovar que a colonização estrangeira no Brasil tinha futuro, o jornal reservava uma seção em que relatava os avanços das colônias bem-sucedidas no país, como a de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, e as de Friburgo ou de São Pedro de Alcântara, em Santa Catarina. Diante das dificuldades encontradas com a colonização externa, destacava um dos editoriais do jornal que era necessário também não descuidar da colonização interna, a qual se encontrava em um estado de abandono que só poderia ser atribuído aos efeitos maléficos do tráfico de escravos (*O Philantropo*, 20 set. 1850).

Ao pregar a colonização interna, ou a colonização realizada com os nacionais, o argumento do presidente da sociedade sobre a necessidade de "separação das raças" forjava um crivo com o qual se intentava aproximar os índios – estes, "nascidos no paiz, nele aclimatizados, (...) serão sempre brasileiros fiéis" (França e Leite, Nicolau Rodrigues dos Santos. Discurso na 1ª sessão da Sociedade contra o trafico. *O Philantropo*, 20 set. 1850) –, ao passo que se apartava a "raça africana", que era, em seu entender, a que "mais chances teria de se ver separada da nossa".

Diversos argumentos lançados no jornal tendiam a corroborar as críticas lançadas ao sistema de catequese e civilização dos índios. Nicolau Rodrigues França e Leite, no discurso realizado na primeira sessão da Sociedade contra o Tráfico, tecia diversas considerações e propunha a modificação do sistema então vigente de catequese e civilização. Um dos pontos que criticava dizia respeito aos missionários, que deveriam ser padres brasileiros. Para eles, sugeria que fossem criados um curso de teologia e cânones e uma faculdade para lhes conferir título de bacharéis, a fim de que exercessem uma função especializada nas aldeias. Esses padres estariam mais habilitados que os estrangeiros, pois tratariam os índios como "irmãos que são, como patrícios bafejados pelo mesmo vento e cobertos pela mesma sombra dos coqueiros", e os amariam "como si ama ao filho do mesmo berço, e ao filho da mesma mãi que lhes beija as faces".

Em outro artigo do jornal *O Philantropo*, intitulado "Breves considerações sobre as cauzas do atraso material do Brasil", condenava-se igualmente a introdução de capuchinhos italianos ao chamar a atenção para o fato de que no Alto Mucuri existiam índios que já haviam sido batizados mais de uma vez e recebido o sacramento outras tantas vezes. O autor propunha que se mudasse a ordem dos termos do sistema do governo: ao invés de "catechese e civilisação", que se "civilizassem" antes, promovendo a educação para o trabalho entre os índios (*O Philantropo*, 30 maio 1851). E expunha vários aspectos que os presidentes das províncias já haviam destacado: a diminuição da população indígena, a retração para o estado selvagem, a presença dos "regatões", os comerciantes exploradores da mão-de-obra indígena (*O Philantropo*, 8 ago. 1851).

Em seu discurso, França e Leite afirmava também que nas novas aldeias que propunha para os índios deveriam ser respeitados seus "usos domésticos" e mantidas as autoridades das diferentes hordas, até que estivessem aptos para "gozar dos privilégios da comunidade do país". Entre

outras medidas, sugeria que se arranjassem mestres para instruí-los em diversas atividades e que recebessem aulas de agricultura, pois com isso poderiam futuramente comutar os bens da terra com os brancos (*O Philantropo*, 1 jun. 1849). Via a aproximação em relação aos índios, em detrimento dos africanos, no entanto, como solução para o povoamento interno, que não deveria ser compreendida como a promoção do cruzamento entre as raças. E enfatizava que não havia insinuação, com a proposta de "colônias agrícolas" para os índios, de que se efetivasse a mistura das raças. O intuito de civilizar dos índios, assim, mostrava-se claramente contrário a um dos objetivos tradicionalmente incluídos nos projetos anteriores de aldeamentos, qual seja, o de promover casamentos entre índios e brancos:

> Quando fallamos em aldêamentos prevenimos a vossa objeção; deixa-los em liberdade é nosso intuito, deixal-os n'essa doce liberdade que nos não é dado roubar-lhes, porque disputamos pela nossa (...)
>
> (...) nada devemos temer em deixal-os em suas aldêas, senhores de suas terras e seguras em seus domicílios: bastar-nos-ha que elles tomem os conhecimentos agrícolas que lhe dermos, e que com nosco commutem os fructos da lavoura, será muito: será tanto quanto exigem a humanidade e interesses patrios. (*O Philantropo*, 1 jun. 1849)

Assim, à medida que se afastava o africano e se destinava um lugar para o índio em função de seu elo com o país, também se deixava claro que tal elo não deveria apagar as distinções entre "nós" e "eles". E tais distinções deveriam ser impostas em função do que deveria ser, a partir de então, entendido como caráter nacional.

Tal caráter nacional deveria prevalecer até mesmo sobre a proposta de branqueamento que se defendia. Um dos aspectos da "colonização externa" diz respeito ao fato de que esta deveria ser orientada para garantir a "nacionalidade brasileira", melhorando-a, sem apagá-la, no entanto. Segundo o presidente da Sociedade Contra o Tráfico e Promotora da Colonização e Civilização dos Indígenas, era necessário preocupar-se com a preservação da nacionalidade brasileira. Esta já possuía suas próprias características e costumes, que correria o risco de desaparecer caso não se orientasse devidamente o contato com novos europeus, supondo-se que a sua vinda seria em tal escala que viria a alterar os costumes locais:

> é necessario que deixando de ser africanistas, não sejamos Portuguezes, Francezes, Allemães, ou qualquer outra nação: não, não nos convem, impedindo o trafico da Costa d'Africa, que nos lancemos nos braços de qualquer outra nação, porque nossa nacionalidade desapparecerá inteiramente: para obviar a este inconveniente cumpre que a colonisação seja formada por vários povos, porque assim não podendo os costumes, os prejuizos, mesmo de nenhum dos povos que a compuzessem triumphar, triumpharão sempre os nossos costumes, que serão aperfeiçoados pelos d'elles; nossa nacionalidade triumphará, porque a nacionalidade de cada um d'elles não poderá triumphar, e assim a confusão das differentes raças se operará com facilidade, como se tem operado nos Estados-Unidos da America. (N. S. França e Leite, "Discurso...", *O Philantropo*, 20 set. 1850)

O jornal exaltaria a "América diante da caduca Europa", na expressão do editor Caldre e Fião, indicando que a via norte-americana poderia vir então a ser adotada pelos brasileiros na formação da nacionalidade. As propostas da Sociedade contra o Tráfico sugerem, ao menos no plano das políticas a serem implementadas, uma aproximação com o que se passava nos Estados Unidos, em detrimento da influência de fontes intelectuais de tradição européia.[11]

O caráter nacional, pensado cultural e racialmente, era considerado preexistente à entrada dos imigrantes europeus. No entanto, apesar disso, tinha-se também em conta que os imigrantes poderiam vir a realizar parte da eugenia que previam, porque acreditavam que as "raças encrusadas", das quais resultava grande parcela da população, eram um "mal que nos convém soffrer por algum tempo". Isso significava dizer, em outros termos, que a sustentação do caráter nacional apresentava um ponto desnivelado relativo aos índios. A defesa de uma "nacionalidade", ou do caráter nacional, e a compreensão de um "sentimento patriótico" reservado aos índios apresentavam-se como a expressão da existência desse desnível. Como explicitava *O Philantropo*, o sentimento patriótico endereçado aos índios era razão para se entender que estes estavam incorporados como elemento racial da nacionalidade. O patriotismo ao qual se referiam era um desdobramento da filantropia, de raiz iluminista, que entendia que as ações individuais eram capazes de fazer retroceder a selvageria ou a barbárie em prol do benefício geral. Tais ações estavam presentes nos feitos de cada membro da sociedade.

O jornal daria um exemplo desse caminho com a história do sergipano Antonio Moniz de Souza, homem sem educação formal culta que viajou e coligiu matéria médica pelas províncias do norte. Na história desse homem figurava o próprio ideal filantrópico da entidade:

> Na sua longa peregrinação, o sr. Moniz não teve somente em vista o bem phisico dos homens, mas também o moral. Elle servio de catechisador, de apostolo dos indios, de missionario a essas raças mestiças que povoam os sertões; raças semi-barbaras, que reúnem aos vicios do selvagem grande parte dos vicios da civilização. (*O Philantropo*, 12 jul. 1850)

A ação de Antonio Moniz de Souza pelos sertões, indo ao encontro das raças semibárbaras e selvagens, lembrava o esforço individual empenhado para "moralizar" aqueles homens, resultado do cruzamento de duas ou três raças, que "tem tanta incuria e tanta imprevidência como os Indigenas". E enfatizava igualmente para os leitores do periódico a importância da sua história "exemplar".

Da mesma forma que as ações eram individuais, como na interpretação filantrópica dos agentes em prol do sistema do governo para catequese e civilização dos índios, a contrapartida de "ingresso" dos selvagens na civilização poderia ser notada por gestos e atitudes individualizados. Entretanto, no que concernia às populações indígenas, a própria idéia de decadência parecia assombrar a possibilidade de sucesso da incorporação dos índios na "civilização". Um caso particularizado, como a vida do índio "civilizado" Thomaz Guido Marlière, escrita pelo francês e diretor-geral dos Índios no Rio Doce, parece estampar essa perspectiva.

Os "Apontamentos sobre a vida do indio Guido Pokrane" foram publicados na *Revista do Instituto Histórico* em 1855. Relatavam a história do índio botocudo que assumiu a função de intérprete e braço direito de Marlière para contatar grupos "selvagens", tornando-se também diretor de aldeia. Guido Pokrane chegou a ir à Corte e foi apresentado ao imperador, que o presenteou com uma espingarda.

Guido Pokrane conseguiu conciliar índios "Coroados" e Puri, Nakneunuk e Krakmun, e sua influência na região era fortemente sentida; ele regulamentava castigos e ordenava trabalhos. Por ser um índio de prestígio, era visto muitas vezes calçado, assim como algumas de suas mulheres. Apesar desses feitos que o colocavam em destaque na *Revista do Instituto*, outros aspectos indicavam que sua integração aos valores

católicos não havia sido completa. Pokrane morreu com cerca de 44 anos. Era homem robusto e dizia-se que morrera de pleurisia, embora muitos acreditassem que havia sido envenenado. Não obstante ter batizado seus filhos, o texto sobre o chefe botocudo destacava sua "incoerência" religiosa, pois se manteve poligâmico e acreditava nos feiticeiros dos Puri, que haviam causado a morte de parentes seus (França, 1855). A espécie de 'hibridização' que se nota nas características registradas na biografia também encontra o próprio olhar etnográfico do instituto. As lentes móveis da "regeneração" e da "degeneração" da etnografia têm um ponto em comum sobre os índios que estranhamente se faz notar.

As possibilidades de "regeneração" dos índios – como a que Pokrane demonstrava – imaginadas pelos letrados eram como que contestadas por algo de sua propensão natural que o levava a repelir os valores vistos como prova da integração à civilização e a constantemente revelar sua face degenerativa. Como uma mistura "incoerente", cedendo, por um lado, os filhos para o batismo, e por outro mantendo-se polígamo e descrente, Pokrane era o resultado mais positivo e realista do programa etnográfico daqueles anos.

Notas

[1] O termo "coroados" é um genérico empregado pelos portugueses e colonos para designar diversas etnias que tinham em comum o uso de um corte de cabelo semelhante a uma coroa.

[2] O texto foi reproduzido por Carlos Araújo Moreira Neto em *Índios da Amazônia: de maioria a minoria, 1750-1850* (1988). Manuela Carneiro da Cunha também cita esse trecho do discurso em *Legislação Indigenista no Século XIX: uma compilação, 1808-1889* (1992).

[3] Nas palavras de Moreira Neto (1988: 337), "A posição do senador Dantas haveria de aproximá-lo, inevitavelmente, de um dos mais influentes ideólogos antiindígenas do Império, Francisco Adolfo de Varnhagen, visconde de Porto Seguro".

[4] Para Catherine Duprat (1993), na França a filantropia e a beneficência (*bienfaisance*) constituem um amplo movimento desde o fim do século XVIII, cuja característica, mais do que o sentimento de fazer o bem ao próximo, implicava a ação social e visava à utilidade social.

[5] Entretanto, a vida dessa entidade foi mais longa do que a de seu jornal. Até o *Almanak Laemmert*, de 1858, é possível encontrar seu nome entre a lista das sociedades existentes no Rio de Janeiro. Na lista de sócios, entre vários outros nomes, encontravam-se os de Leopoldo Augusto da Camara Lima, Pedro de Alcântara Lisboa, Frederico Leopoldo César Burlamaqui, José Antonio Valle Caldre e Fião, José de Assis Alves Branco Muniz Barreto, João Jose de Andrada Pinto,

Francisco de Paula Correa Mano Sayão, Francisco Raimundo Correa de Faria Sobrinho, Brás Joaquim da Silveira, Miguel de Frias e Vasconcelos, Thomaz Cochrane, José Esperidião de Santa Rita, Domingos José Monteiro, Ezequiel Correia dos Santos, João Malequias dos Santos Azevedo, Henrique Harpa, dom Inocêncio da Rocha e Galvão, Manoel Maria de Moraes e Valle, Candido Baptista de Oliveira, visconde de Barbacena, Francisco de Paula Candido, barão de Cairu, monsenhor Narciso da Silva Nepomuceno, Joaquim Antonio de Azevedo, barão de Cages, Inácio Caetano da Silva, Eduardo Carlos Cabral Deschamp, José Joaquim de Oliveira, brigadeiro Sergio de Oliveira, senador Luiz Dantas de Barros Leite, Teófilo Otoni, Joaquim Manuel de Macedo, conselheiro Souza Franco, Guilherme Schuch Capanema, Inácio José Malta e José Carlos de Carvalho.

[6] Ver, a respeito, Mattos (1994: 210-220) e Rodrigues (1964: 193-194).

[7] Dificilmente chamaríamos a posição d'*O Philantropo* de abolicionista, no sentido que o termo veio a assumir nas décadas de 1870 e 1880. O antiescravismo do jornal voltava-se para projetos de gradativa extinção, primeiro do tráfico e, posteriormente, da escravidão. O projeto antiescravista da Sociedade contra o Tráfico foi, até hoje, pouco pesquisado, apesar do rico material que constitui. Entretanto, é possível verificar pelos escritos de seus membros a proximidade com as propostas posteriormente levadas a termo pelo governo quanto ao fim gradativo da escravidão. Uma das propostas da sociedade era a de "decretar-se livre todo o ventre no Brasil". É interessante observar que a defesa por essa entidade de um projeto de "progressiva extinção do tráfico" atrelada ao incentivo à imigração estrangeira surgia já em 1852, quando algumas das propostas ali apresentadas, como a Lei do Ventre Livre, somente viriam a se efetivar quase vinte anos depois. Ver *Sistema de Medidas Adotáveis...*, 1852. Esse *Sistema de Medidas...* foi, além do mais, oferecido ao governo imperial, como se lê no frontispício da publicação.

[8] Em um dos editoriais em que se destacava essa idéia, dizia-se que o Brasil poderia sair da condição de país "enfraquecido e vicioso" por causa do tráfico para se tornar vigoroso, enérgico e cheio de virtude com a criação da Libéria, na costa da África. A afirmação que surge como a mais forte não deixaria de vivificar a própria noção de império: "O Brasil pode passar de paiz colonisado, à paiz colonisador!" (*O Philantropo*, 13 abr. 1849).

[9] No caso norte-americano, o movimento para a reemigração dos africanos e descendentes desenvolveu-se nas primeiras décadas do século XIX, embora a idéia de deportação dos negros já existisse desde 1714. Apesar de diversos debates ao longo de cem anos em torno da retirada de escravos libertos do território dos Estados Unidos, somente em 1815 Paul Cuffe tomou a iniciativa de levar 38 libertos para a costa oeste da África. Esse é o marco de início do projeto real de criação de um Estado na África formado por ex-escravos, que passou a ser levado a cabo pela American Society for Colonizing the Free People of Color of the United States. Formada por membros influentes reunidos em Washington, a sociedade mais tarde assumiu o nome de American Colonization Society. Ver, a respeito, Henry N. Sherwood (1917: 209-228) e D. M. Streifford (1979: 201-222).

[10] Artigos como o de Salles Torres Homem, ou do dr. Benoît Mure, além de outros com críticas aos modelos já empregados de colonização, salientavam também a necessidade de garantir, a partir das imigrações, um modelo adequado para

a nação brasileira. É o que se deduz de um dos artigos da *Minerva*, que fazia críticas à afirmação de um estrangeiro de que a população brasileira não possuía ainda uma "unidade de sentimento", e tratava de analisar os diferentes povos europeus que seriam propensos à vinda para o Brasil (*Minerva Brasiliense*, n. 7, 15 fev. 1843).

[11] É interessante perceber o olhar voltado para o modelo de colonização norte-americano nos discursos de *O Philantropo*. Não só França e Leite parecia indicar os projetos implementados nos Estados Unidos como uma via possível para o Brasil, como também outro colaborador do jornal, Frederico Leopoldo Cezar Burlamaqui, em textos como a "Memória analítica acerca do comércio dos males da escravidão doméstica", de 1837, reproduzida nas páginas d'*O Philantropo*, teriam o olhar voltado para as experiências norte-americanas de imigração.

Conclusão

‘Brasileiros’

A bordo do Tocantins, a primeira comissão científica formada somente por brasileiros, todos membros do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil, partiu da Corte a 26 de janeiro de 1859 rumo ao Ceará. Assim teve início a viagem da Comissão Científica Exploradora das Províncias do Norte, conduzida por ilustres personagens de “letras e ciências” do Império. Entre os seus membros, havia nomes estreitamente ligados ao círculo de dom Pedro II. Lá figuravam como chefes das seções específicas da comissão científica: Francisco Freire Alemão, da Seção de Botânica e na Presidência da comissão; Guilherme Schuch Capanema, da Seção Mineralógica e Geológica; Manoel Ferreira Lagos, da Seção Zoológica; Giacomo Raja Gabaglia, da Seção Astronômica e Geográfica; e Antonio Gonçalves Dias, da Seção Etnográfica, também relator oficial da viagem.

A comissão científica organizada pelo Império originou-se, ao fim de três anos, do projeto iniciado nos debates no instituto e começou acalentando sonhos de glória nacional, mas no decorrer do tempo foi perdendo o brilho. Não só as relações pessoais dos membros com o imperador, como os diversos percalços sofridos na expedição, que incluíam incidentes como o extravio de relatórios, o desentendimento de seus

membros, suas aventuras amorosas e a morte de um camelo, renderam à comissão os apelidos jocosos de "Comissão das Borboletas" e "Comissão Defloradora", empregados pelos opositores do governo.

A chegada da comissão em Fortaleza parecia confirmar que a expedição nascera sob má estrela. Sob uma chuva torrencial, ao cair da noite, os cientistas aportaram com os frágeis instrumentos, que eram abrigados às pressas em um galpão, correndo o risco de se inutilizarem em um solavanco no descarregamento. Os tão esperados resultados não apareceram como imaginado, os maldizeres sobre os expedicionários se espalharam pela Corte e a memória sobre os seus feitos se tornou mais tímida e apagada do que a repercussão de sua criação.[1]

Gonçalves Dias encarregou-se de relatar os passos dos trabalhos científicos em "cartas" que escreveu para o *Jornal do Commercio*, entre fevereiro de 1859 e junho de 1860, divulgando os resultados parciais da viagem. Não contou naquelas cartas públicas, obviamente, as brigas e as indisposições entre Capanema e Lagos, nem as aventuras amorosas dele mesmo e de Capanema com as "nativas" e as fanfarrices de ambos, cujos boatos circularam rapidamente, não tardando a se criar a espirituosa alcunha de Comissão Defloradora.

Mas de seu relato etnográfico pouco restou. Ao que se conta, parte do material foi perdido, em meio à viagem, na tormenta em um rio que derrubou a canoa em que estava. Após sua ida à Amazônia, onde pretendeu dar prosseguimento às instruções do programa da Seção Etnográfica, Gonçalves Dias anunciou que concluiria, assim que melhorasse o seu estado de saúde, o relatório final dos trabalhos da sua seção. O amigo e biógrafo de Gonçalves Dias, Antonio Henrique Nunes Leal, afirmou que o relatório chegou a ser finalizado, mas provavelmente se perdera junto com outros escritos no naufrágio que tirou a vida do poeta, em 1864. No entanto, ao que tudo indica, esse relatório nunca foi escrito,[2] mesmo porque a degradação física e mental parecem ter impedido Dias de prosseguir em muitas outras incumbências.[3]

Dos pequenos indícios dos trabalhos realizados por Gonçalves Dias para a Seção Etnográfica, feitos no Ceará, encontramos algumas anotações, gravadas em sua letrinha miúda em pequenos pedaços de papel, nos quais registrou referências de documentos das vilas que visitara, dados históricos das aldeias, notas de documentos sobre os índios aldeados e de cartas régias que mencionavam a localidade, além de esboços de pequenos "censos" sobre a população local.[4] Anotava também, sempre

que podia, palavras em língua indígena na forma de verbetes para um dicionário. Desse material bruto, o que se vê é somente a indicação do que chegou a separar para cumprir com a investigação etnográfica que lhe foi exigida: vasculhou a história do lugar; investigou a formação de aldeias e suas dispersões; formulou estatísticas; atentou para a composição da população em "brancos", "pretos" e "pardos"; anotou a presença do tupi nos nomes das aldeias, vilas e rios e verificou o significado dos nomes.

Do Ceará não obteve muito material. Gonçalves Dias argumentou que já não havia quase índios 'puros' – a não ser uns poucos Chocó em Milagres –, sendo necessário seguir viagem mais ao norte, para a Amazônia, onde se depararia com tribos ainda de pouco contato com os brancos. Lá esperava, certamente, encontrar o que havia chamado de "berço" da última "raça conquistadora", e navegaria o Amazonas, rio onde "a alma então se abisma não podendo fazer idéia perfeita do que é esta imensidade".[5]

No Ceará pôde, no entanto, observar a gente já "misturada" e, de passagem, anotou uma pergunta que andava correndo por São Bernardo das Russas, alvoroçando a população: "Dizem que o Império vem para o Brasil?". A pergunta também implicava concluir, como o fez de forma irônica Gonçalves Dias, o estranhamento de uns e de outros: "O Brasil já se vê que é o Ceará, ou melhor, S. Bernardo das Russas. Com esta explicação adivinha-se a charada" (Ceará, 12 abr. 1860; *Jornal do Commercio*, 10 maio 1860). Na cômica dedução do poeta, em que a identidade local não se reconhecia na do Império, estavam traduzidas todas as distâncias entre as províncias do norte e a Corte, distâncias que permitiam dizer que ali se deveria tratar de realizar uma outra "etnografia", como de fato foi feito, com a "coleta" dos tipos locais, dos modos de vida e de alguns relatos.

De certa forma, e ainda que os resultados da comissão tenham sido considerados parcos em relação ao esperado para os diversos campos que ela se propunha investigar – principalmente aquele referente às apurações da Seção Etnográfica no Ceará –, o encontro de seus membros com as populações locais forneceu-me algumas confirmações interessantes que me permitiram retornar às questões que diziam respeito à etnografia do Império e foram debatidas durante as duas décadas anteriores ao trabalho da comissão.

Primeiramente, porque esse encontro entre a população "misturada" e os membros da comissão dava ensejo para sublinhar certos posicionamentos assumidos por aquela etnografia. Como vimos, a

etnografia do instituto, que tomava o elemento indígena como matéria, dava respaldo a uma reflexão sobre a "população" do Império. Como nem sempre a "população" equivalia à idéia de povo na forma almejada pelos letrados do instituto, estes almejavam definir as feições dessa mesma população mediante a positivação do elemento indígena. Curiosamente, essa proposição de formar um futuro "povo" com base em uma população constituída por brancos e índios, subtraindo-se o elemento negro, foi mais claramente formulada por Varnhagen, não obstante todas as críticas que recebera dos membros do instituto por seu posicionamento favorável à escravização dos índios. Quando conclamava seus pares a aceitarem seus argumentos a favor do apresamento e da tutela forçada dos índios, Varnhagen argumentava que, desse modo,

> Teríamos com eles um aumento de braços menos perigosos que os dos negros, porque daqui a pouco estariam misturados conosco em cor e em tudo; e então teríamos em todas as províncias – povo – classe social que algumas não possuem. (*apud* Almeida, 1991: 15)

A forma como Varnhagen expunha a questão justifica a preocupação da comissão em olhar para as populações do norte, como expressava também Gonçalves Dias em uma das suas cartas ao *Jornal do Commercio*. O relator da Seção Etnográfica fundamentava do seguinte modo os seus trabalhos:

> A seção etnografica tem no seu ramo achado bastante materia para observação. O Brasil é um dos paises mais favorecidos pelas circunstancias para estudos semelhantes, pois que nele se encontram três raças cujo exame em outras condições exigiria longas peregrinações e fadigas. A sua reunião no mesmo ponto, não só facilita compara-las entre si, mas, o que é de muito maior alcance, proporciona a ocasião de as observar nos produtos que resultam dos cruzamentos alternados dessas mesmas raças e suas variedades entre si.
>
> Sendo isto exato para o Brasil em geral, é notável que o Ceará, das nossas provincias aquela em que se contam menos escravos e onde se encontram menos indígenas de raça pura, seja ao mesmo tempo a que apresenta os tipos mais belos e mais bem caracterizados da mistura das duas raças. (Fortaleza, 18 maio 1859. Cópia datilografada da carta do *Jornal do Commercio*, s. d.)

Nos diários de Freire Alemão também figuravam as descrições e as impressões da população desse outro Brasil, com diversa composição de cores. As idéias do botânico da expedição atestavam positivamente a

"mistura" da população encontrada, insistindo no cráter benéfico do cruzamento entre os "americanos" e os "brancos", quase sem a presença de negros:

> A belleza das formas desta gente, e que em meninos são alguns tão claros como ingleses, e que fazem contraste com os da nossa gente de lá do Rio, mal conformados e doentios em geral, pode ser devido em parte à influencia do clima, em geral saudavel e ameno; mui creio que tem grande parte nisso a mistura com o sangue americano; quando no Rio predomina a mistura de sangue africano.
>
> A esta mescla americana será também devida a clareza de intelligencia, a vivez e desembaraço que mostra o povo e que o assemelha em povo em os da raça espanhola do sul da America. (Ascensão à serra de Aratanha. Pacatuba, 18 maio 1859)

Freire Alemão parecia ver nas mulheres e nos homens que encontrava o prognóstico da mistura entre índios e brancos que, segundo a versão da etnografia do Instituto Histórico, resultava na composição nacional. Como vimos no último capítulo, o "cruzamento de olhares" entre os debates etnográficos do instituto e as práticas políticas e institucionais sobre as populações locais se fazia a todo o momento. Assim como a etnografia do instituto eliminava o elemento negro e valorizava o índio, o olhar de Freire Alemão elegia a "mescla americana" em detrimento da população do Rio de Janeiro, mais misturada com o "sangue africano". Como se a leitura etnográfica do instituto fornecesse todos os dados de que o olhar necessitasse, os juízos incutidos no fator positivo da assimilação indígena já moldavam sua avaliação diante do que era visto. Freire Alemão, quando destacava que sobressaíam nas crianças do Ceará os cabelos claros e até alourados, à semelhança das crianças européias, dava a impressão de antever uma população em processo de branqueamento. Parecia, assim, também revalidar a "extinção" precípite dos índios "puros".

No entanto, de outras maneiras, o encontro da comissão com a população do Ceará nos faz pensar de forma mais abrangente na perspectiva da etnografia do instituto. Afinal, a criação do espaço da etnografia tinha a ver com uma busca pela expansão do sentido de "povo" brasileiro, singularizando assim a nação.

As aquarelas de José Reis de Carvalho, o desenhista da expedição, por exemplo, eram a expressão de uma etnografia que também se fazia

sobre as populações locais do Ceará. Reis de Carvalho reproduziu algumas cenas daquele agreste, dos povoados, dos currais feitos de carnaúba, dos carros de boi, das pescas de piranhas, das mulheres fazendo renda. Muitas daquelas imagens, bem como os objetos de cultura material do norte, chegaram assim a ser conhecidos na Corte. A Exposição Nacional da Indústria de 1861 levou para suas salas os retratos de vaqueiros e pescadores e objetos como as redes de pesca, os cestos e os chapéus, além do curioso "Troféu de armas indígenas", provavelmente feito com o material coligido por Gonçalves Dias no Amazonas, no qual se viam empilhados zarabatanas, flechas e remos (*Recordações da Exposição...*, 1862; *Catálogo dos Produtos Naturaes e Industriaes...*, 1862).[6] Sabemos que a "etnografia" naquele momento era condicionada por distâncias existentes entre o etnógrafo e o "etnografado" – a própria distância física entre a Corte e as províncias do norte era apenas uma delas. As palavras do ministro do Império, o marquês de Abrantes, no prefácio ao catálogo de imagens da exposição de 1861, expressavam as muitas outras distâncias não só entre a Corte e as províncias do norte, mas também entre estas e as outras partes do Império, mostrando que a palavra 'nacional', tal como propalada na apresentação da exposição, ainda não alcançava sua devida dimensão, malgrado todo o intento de expansão do governo:

> Mas embora de tantos benefícios gozassem os expositores e as 50.000 pessoas que visitarão a Exposição, he todavia, certo que não se completara cabalmente o fecundo pensamento que presidira a sua organização. Sendo Nacional devia ela prodigalisar a todos os Brasileiros, e não limitar aos que percorreram suas sallas, as proveitosas lições, e util animação que lhe cabia dar.
>
> Convinha indeclinavelmente ocorrer a algum meio, que, completando quanto possível fosse aquelle pensamento, proporcionasse aos habitantes de qualquer localidade do Paiz o gozo senão de todos, ao menos de boa parte dos fructos que poderão colher aos residentes nesta Corte e Provincia do Rio de Janeiro.

Lamentava assim o representante do governo imperial que a Exposição Nacional não tivesse podido cumprir a sua vocação, indicada em seu próprio nome, pois somente os habitantes da Corte e da província do Rio dela tomaram conhecimento. Poderíamos, no entanto, indagar: para aqueles cinqüenta mil visitantes do Município Neutro e da província do Rio não teria sido a exposição de fato tão "nacional" quanto "o Ceará era o próprio Brasil" para os seus moradores, como constatava Gonçalves

Dias? Diziam em São Bernardo das Russas que o Império vinha ao Brasil. São Bernardo e a Corte podiam denominar-se 'Brasil'. Mas para os são-bernardenses, o Brasil não coincidia com o Império, como concluiu Gonçalves Dias. Um e outro não se reconheciam.

A incomutabilidade entre as partes não finaliza aí. Não se trata apenas de dizer que havia alteridades no que se queria unitário, mas também de salientar que aquele não-reconhecimento encerrava grandes desníveis. E tais desníveis estão indicados no que parecia ser a nomenclatura dada por uns e por outros: para os habitantes de São Bernardo das Russas, o Brasil não era o Império; para aqueles da Corte, o Brasil confundia-se com o Império, que, por sua vez, deveria incluir de alguma maneira aquele "outro" Brasil. Os desníveis ainda surgiam em outras roupagens. Vestida como civilização, a Corte via o outro como atraso. Como viagem científica, era o norte que se transformava em objeto sob os olhares do Império e da Corte.

Para os da Corte, o elo entre o "nós" e o resto da "população" do Império poderia ser estabelecido pela etnografia que analisei aqui. Para aqueles habitantes, os objetos que figuravam na exposição, trazendo as imagens das regiões distantes do Império, ensinavam-lhes os lugares, os produtos naturais e os nomes de tudo aquilo que representava o cotidiano daquele outro Brasil. A pedagogia das exposições tornou possível a concretização de um desejo de expansão do Império para dentro dos corações e das mentes dos homens e das mulheres que, ao menos naquele círculo estreito da região fluminense, poderiam sonhar com a grandeza de sua pátria.

Notas

1 Considero aqui, obviamente, somente a opinião que teve desse empreendimento a maior parte dos contemporâneos, e que acabou por moldar uma "memória" da comissão. Essa posição tem sido revista, tornando a Comissão Científica Exploradora um objeto fecundo para estudos sobre esse período da ciência nacional. Ver, por exemplo, a análise de Lorelai Kury (2000) e de Sylvia Porto Alegre (2003).

2 A opinião é de Renato Braga (1982), que contesta a versão de Leal, afirmando que este provavelmente vira o relatório parcial apresentado ao instituto.

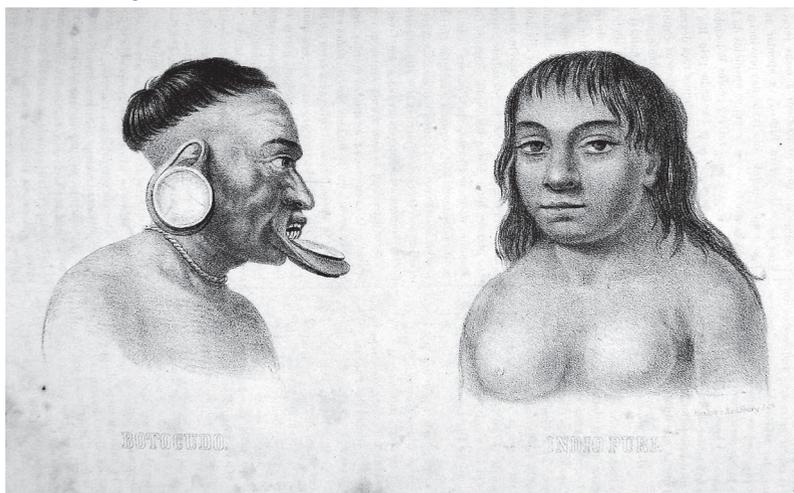
3 Gonçalves Dias teria sofrido de sífilis, e em seus últimos anos tratou-se em várias estações na Europa. No brigue de volta ao Maranhão, já não falava ou comia. Foi o único passageiro do navio que naufragou quando já se avistavam as costas de sua terra natal. Cf. Bandeira (1998: 52-56).

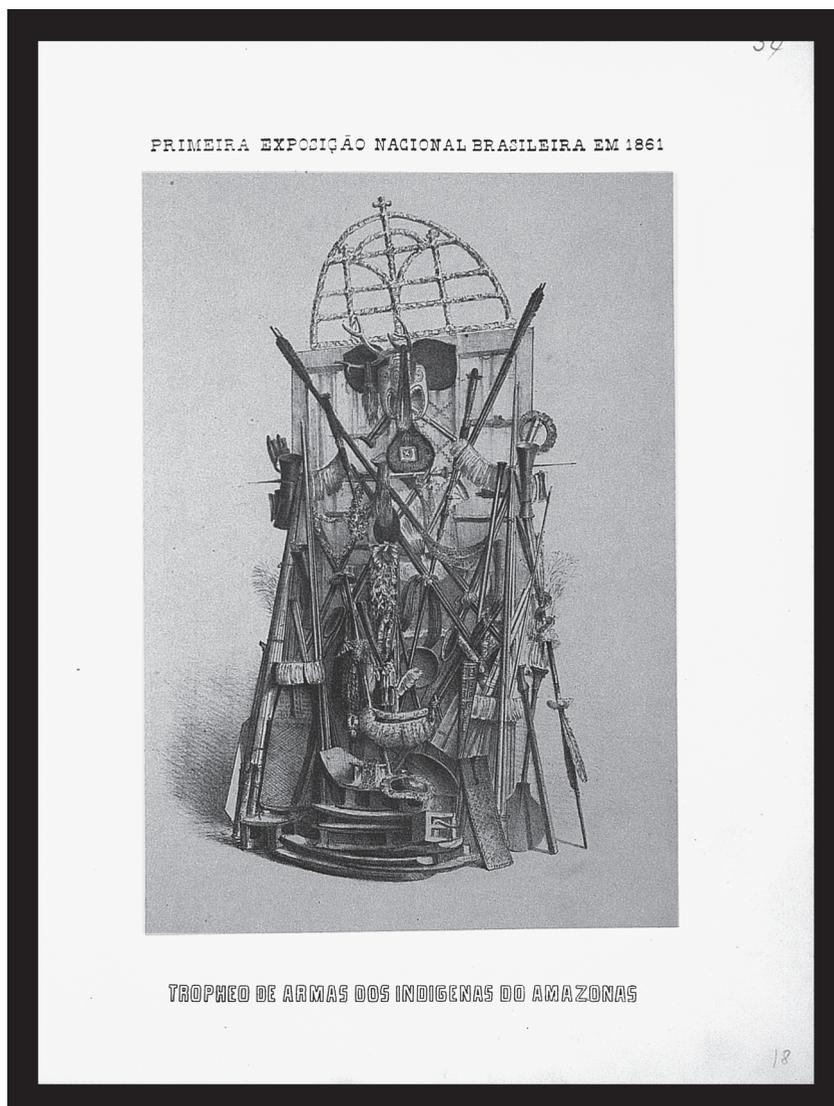
[4] O material recolhido encontra-se entre os manuscritos do arquivo de Gonçalves Dias na Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional.

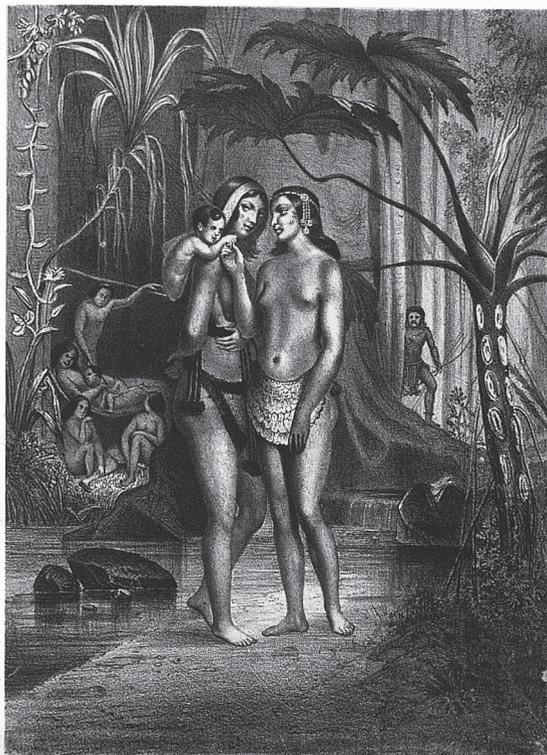
[5] A. G. Dias, "A Antônio Henriques Leal" (Manaus, 20 dez. 1861), *in* Gonçalves Dias (1998: 1.115).

[6] Sobre algumas imagens de índios da exposição de 1861 e a Exposição Internacional de 1862, ver Margarida de Souza Neves (2001).

Imagens

1 – “Índios Botocudo e Puri” é uma das raras imagens encontradas em jornais de época dos índios que ainda existiam nos sertões

Fonte: *Ostensor Brasileiro. Jornal literário e pictorial*, 1845-46. Acervo Hemeroteca IHGB.

2 – O “Troféu de armas indígenas” evidencia o caráter ressaltado na poesia nacional sobre os índios como povos guerreiros. Feita com diversos artefatos indígenas enviados do Amazonas por Gonçalves Dias, a instalação integrou a Exposição Nacional de 1861

Fonte: *Recordações da Exposição Nacional de 1861.* Acervo Fundação Biblioteca Nacional.

3 – "Indígenas", pintado por Barandier e oferecido pela Mordomia Imperial, apresenta a imagem idílica de índios, em contraste com aqueles que as políticas imperiais viriam a encontrar

Fonte: *Recordações da Exposição Nacional de 1861.* Acervo Fundação Biblioteca Nacional.

Fontes e Referências

Fontes

Fontes Manuscritas

Arquivo Nacional - AN

Estevão Ribeiro de Rezende, 11 mar. 1825. Registro de correspondência dos presidentes de Província – Mato Grosso (1808-1857), Arquivo Nacional, IJJ9 41.

Biblioteca Nacional - BN

Ascensão à Serra de Aratanha, Pacatuba, 18 maio 1859. [Diário de Freire Alemão] Col. Freire Alemão, Ms. I-28, 8, 21.

Carta de Martius a Antonio Gonçalves Dias, a respeito do Glossário das Línguas e Dialetos dos Índios do Brasil. Munique, 6 abr. 1857. Ms. I-5, 2, 26.

Discurso pronunciado na Sociedade Vellosiana. Col. Freire Alemão, Ms. 548(7), I-28, 9, 80, Microfilme.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB

Carta de José Feliciano Fernandes Pinheiro (Visc. de S. Leopoldo) ao secretário Raimundo José da Cunha Mattos, dando os resultados das buscas feitas na estrada de Santos... Rio de Janeiro, 30 abr. 1838. Lata 347, doc. 17.

Carta de José Joaquim Machado de Oliveira ao IHGB remetendo por intermédio do barão de Antonina uma coleção de cartas e plantas e esboços topográficos concernentes à Provincia do Mato Grosso, Rio Paraguai e do Prata arrematadas do espólio do major d'Alincourt. São Paulo, 16 maio 1846. Lata 310, doc. 41.

Carta de Martius ao cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro. Munique, 8 de novembro de 1861. Lata 8, doc. 16.

Propostas de Francisco Freire Allemão: pedir aos presidentes das províncias informações sobre tribos indígenas e florestas. Lata 574, pasta 12.

Fontes Impressas

Anais, atas, leis e discursos ministeriais

ACTAS das Sessões da Camara dos Senadores do Imperio do Brasil. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1843.

ATAS do Conselho de Estado Pleno. Direção geral, organização e introdução José Honório Rodrigues. Brasília: Senado Federal, 1973-1978. v. 3.

ANNAES do Parlamento Brasileiro (1844). Rio de Janeiro: Typographia de Hippolyto J. Pinto, 1881.

ANNAES do Parlamento Brazileiro. Camara dos Srs. Deputados. Primeiro Anno da Primeira Legislatura. Sessão de 1826. Rio de Janeiro: Typographia do Imperial Instituto Artístico, 1874. Tomo 1º.

CANDIDO JOSÉ DE ARAUJO VIANNA. *Relatorio do Ano de 1840 Apresentado à Assembléa Geral Legislativa na Sessão Ordinaria de 1841, pelo Ministro e Secretario de Estado dos Negocios do Imperio, Candido José de Araujo Vianna.* Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1711/000002.html>. Acesso em: 14 ago. 2004.

COLEÇÃO das Leis do Império. 1824; 1834; 1845; 1850; 1855; 1856.

CUNHA, M. C. da (Org.). *Legislação Indigenista no Século XIX: uma compilação (1808-1889).* São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Edusp, 1992.

DIÁRIOS das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portuguesa (DCGENP). Disponível em: <debates.parlamento.pt/mc/c1821/shpg_c1821.asp>. Acesso em: 18 jul. 2005.

FRANCISCO DE PAULA DE ALMEIDA E ALBUQUERQUE. *Relatorio da Repartição dos Negocios do Imperio Apresentado à Assembléa Geral Legislativa na Sessão Ordinaria de 1839, pelo Ministro e Secretario de Estado Interino dos Negocios do Império, Francisco de Paula de Almeida e Albuquerque.* Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1709/000002.html>. Acesso em: 14 ago. 2004.

JOAQUIM MARCELLINO DE BRITO. *Relatorio da Repartição dos Negocios do Imperio Apresentado à Assembléa Geral Legislativa na 3ª. sessão da 6ª. Legislatura pelo Respectivo Ministro e Secretario d'Estado, Joaquim Marcellino de Brito.* Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1846. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1717/000002.html>. Acesso em: 21 ago. 2004.

JOSÉ CARLOS PEREIRA DE ALMEIDA TORRES. *Relatorio da Repartição dos Negocios do Imperio Apresentado à Assembléa Geral Legislativa na 3ª sessão da 5ª Legislatura pelo Respectivo Ministro e Secretario de Estado, José Carlos Pereira de Almeida Torres. Rio de Janeiro*: Typ. Nacional, 1844. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1714/000001.html>. Acesso em: 14 ago. 2004.

JOSÉ IGNACIO BORGES. *Relatorio da Repartição dos Negocios do Imperio Apresentado à Assembléa Geral Legislativa na Sessão Ordinaria de 1836 pelo Respectivo Ministro e Secretario de Estado José Ignacio Borges.* Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1706/000002.html>. Acesso em: 11 ago. 2004.

LUIZ PEDREIRA DO COUTTO FERRAZ. *Relatorio Apresentado à Assembléa Geral Legislativa na Terceira Sessão da Nova Lagislatura (*sic*) pelo Ministro e Secretario de Estado dos Negocios do Império, Luiz Pedreira do Coutto Ferraz.* Rio de Janeiro: Typ. Universal Laemmert, 1855. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1727/000002.html>. Acesso em: 3 maio 2005.

Comunicações e Relatórios de presidentes de província apresentadas às Assembléias Legislativas Provinciais (RALP) e a ministros do Império

ANTONIO AUGUSTO PEREIRA DA CUNHA. *Relatorio Apresentado à Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na Sessão Ordinaria de 1856 pelo Exm. Presidente da Provincia, Dr. Antonio Augusto Pereira da Cunha.* Goyaz: Typ. Goyazense, 1856. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/304/index.html>. Acesso em: 5 abr. 2005.

AUGUSTO LEVERGER. *Relatorio do Presidente da Provincia de Mato Grosso, o Capitão de Mar e Guerra, Augusto Leverger, na Abertura da Sessão Ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial, em 3 de maio de 1854.* Cuiabá: Typ. do Echo Cuiabano, 1854.

FALLA do exmo. Snr. Presidente da Provincia das Alagoas na Installação da Assemblea Legislativa da Mesma Provincia em 15 de Março 1835. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/u170/000002.html>.

FRANCISCO CARLOS DE ARAÚJO BRUSQUE. *Relatorio Apresentado pelo Presidente Francisco Carlos de Araújo Brusque, na 1ª Sessão da 13ª. Legislatura, em 1º. de Setembro de 1862.* Pará: Typ. Frederico Carlos Rhossard, 1862.

FRANCISCO CARLOS DE ARAÚJO BRUSQUE. *Relatorio Apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Pará na Segunda Sessão da XIIIª Legislatura pelo Excelentíssimo Senhor Presidente da Província, Doutor Francisco Carlos de Araújo Brusque. Em 1º. de Novembro de 1863.* Pará: Typ. Frederico Carlos Rhossard, 1863.

FRANCISCO JANUÁRIO DA GAMA CERQUEIRA. *Relatorio Apresentado à Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na Sessão Ordinaria de 1858 pelo exm. Presidente da Provincia, dr. Francisco Januario da Gama Cerqueira.* Goyaz: Typ. Goyazense, 1858.

FRANCISCO MARIANI. *Relatorio que à Assemblea Legislativa de Goyaz Apresentou na Sessão Ordinaria de 1853, o Exm. Presidente da Provincia, Doutor Francisco Mariani.* Goyaz: Typ. Provincial, 1853. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/301/index.html>. Acesso em: 30 mar. 2005.

HENRIQUE DE BEAUREPAIRE-ROHAN. *Relatorio Apresentado à Assemblea Legislativa Provincial do Pará no dia 15 de Agosto de 1857, por Occasião da Abertura da Segunda Sessão da 10ª. Legislatura da Mesma Assemblea, pelo Presidente, Henrique de Beaurepaire Rohan.* Pará: Typ. de Santos & Filhos, 1857. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/519/index.html>. Acesso em: 23 jul. 2005.

JERONIMO FRANCISCO COELHO. *Falla Dirigida pelo Exmo. Sr. Conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, Prezidente da Provincia do Gram Pará à Assembléa Legislativa Provincial na Abertura da Segunda Sessão Ordinaria da Sexta Legislatura, no dia 1º. de outubro de 1849.* Pará: Typ. de Santos & Filhos, 1849. Disponível em: <www.crl.edu/content/brazil/para.html>. Acesso em: 29 abr. 2005.

JERONIMO FRANCISCO COELHO. *Relatorio Feito pelo Exmo. Snr. Conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, Presidente desta Provincia, e Entregue ao 1º. Vice Presidente em Exercicio, o Exmo. Snr. Dr. Angelo Custodio Corrêa, no dia 1º. de agosto de 1850.* Pará: Typ. de Santos & Filhos, 1850.

JOAQUIM JOSÉ DE OLIVEIRA. *Relatorio do Presidente da Provincia de Mato Grosso, o Major Doutor Joaquim José de Oliveira, na Abertura da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de Maio de 1849.* Rio de Janeiro: Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve e Comp., 1850.

JOSÉ ANTONIO PIMENTA BOENO. *Discurso Recitado pelo Exm. Presidente da Provincia de Matto-Grosso, José Antonio Pimenta Boeno, na Abertura da Primeira Sessão da Segunda Legislatura da Assembléa Provincial, em 1º. de março de 1838.* Cuiabá: Typ. Provincial de Cuiabá, 1845. Disponível em: <www.crl.edu/content/brazil/mato.htm>. Acesso em: 2 maio 2005.

JOZE RODRIGUES JARDIM. *Falla que o Illm. e Exm. Coronel Joze Rodrigues Jardim, Presidente desta Provincia, Recitou no Ato da Instalação da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1º. de Junho de 1835.* Meyaponte: Typographia Provincial, 1835.

LUIZ PEDREIRA DO COUTTO FERRAZ. *Relatorio do Presidente da Provincia do Espirito Santo, o Doutor Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, na Abertura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 23 de maio de 1847.* Rio de Janeiro: Typ. do Diario de N. L. Vianna, 1848. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/232/index.html>. Acesso em: 5 maio 2009.

SEBASTIÃO DO REGO BARROS. *Fala do Presidente Sebastião do Rego Barros, 26 de outubro de 1855.* Pará: Typographia de Santos & Filhos, 1855.

SEBASTIÃO DO REGO BARROS. *Exposição Apresentada pelo Exmo. Sr. Conselheiro Sebastião do Rego Barros, Presidente da Provincia do Gram-Pará, ao Exmo. Sr. Tenente Coronel 'Engenheiros Henrique de Beaurepaire Rohan, no dia 29 de maio de 1856, por Occasião de Passar-lhe a Administração da Mesma Província [n.p.].* Pará: Typ. de Santos e Filhos, 1856. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/517/index.html>. Acesso em: 5 abr. 2005.

ZACARIAS DE GÓES E VASCONCELLOS. *Relatorio do Presidente da Provincia do Paraná, o Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos, na Abertura da Assemblea Legislativa Provincial em 15 de julho de 1854.* Curityba: Typ. Paranaense de Candido Martins Lopes, 1854. Disponível em: <www.crl.edu/content/brazil/parn.html>. Acesso em: 3 maio 2005.

Periódicos

Guanabara, Revista Mensal, Artística, Científica e Literária (1850-1855)

Minerva Brasiliense (1843-1845)

O Jornal do Commercio (10 maio 1860)

O Ostensor Brazileiro. Jornal Literario e Pictorial (1845-46)

O Patriota (1813-1815)

O Philantropo (1849-1852)

Outras Fontes Impressas (artigos da *Revista do IHGB*, obras de época e reimpressões)

ALENCAR, José de. *Iracema* [1865]. Porto Alegre: L& PM, 1998.

ALENCAR, José de. *Ubirajara: Lenda Tupi* [1874]. 2. ed. Rio de Janeiro: Melhoramentos, s. d.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. Civilização dos indígenas [1851]. *In*: ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Obra Dispersa.* Introdução e notas Bernardo de Mendonça. Rio de Janeiro: Graphia, 1991.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. *Projetos para o Brasil.* Organização Miriam Dolhnikoff. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. *José Bonifácio de Andrada e Silva.* Organização e introdução Jorge Caldeira. São Paulo: Editora 34, 2002.

ANÓNIMO. Differença das côres e configuração nos homens. Texto de autor anónimo publicado no *Observador Portuguez*, 1818. *Ethnologia*, 3-4, 1995.

ANTONINA, barão de. Vocabulário dos índios Cayuaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 19: 448-476. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1856.

ARTIGO Extrahido do “Panorama” (sem autor). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 7: 499-507, 1845.

BABAULT. *Dictionnaire Français et Géographique Contenant outre les Mots de la Langue Française, la Nomenclature de toutes les Communes de France et des Villes les plus Remarquables du Monde*. Paris: l’auteur [Babault], 1836. Disponível em: <gallica.bnf.fr/>. Acesso em: 20 out. 2004.

BAENA, Antonio Ladislau. *Ensaio Corografico sobre a Provincia do Pará*. Pará: Typographia de Santos e Menor, 1839.

BAENA, Antonio Ladislau. *Discurso Dirigido ao Instituto Histórico e Geográfico do Brasil pelo seu Sócio Correspondente Antonio Ladislau Monteiro Baena sobre o Juízo que Deo ao Mesmo Instituto o Socio Effectivo Jose Joaquim Machado de Oliveira*. Maranhão: Typographia Maranhense, 1841.

BALBI, Adrien. *Abrégé de Géographie. Redigé sur un nouveau plan d’après les derniers traités de paix et les découvertes les plus récentes*. 3. éd. Paris: Jules Renouard et Cie., 1838.

BANDEIRA, Manuel. *Gonçalves Dias: poesias e prosas completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

BEAUREPAIRE-ROHAN, Henrique de. Considerações acerca da conquista, catechese e civilisação dos selvagens do Brasil. *Guanabara, Revista Mensal, Artística, Científica e Literária*, 1853.

BELLEGARDE, Henrique Luís de Niemeyer. *Resumo da Historia do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Typographia Ogier, 1834.

BELLOC, Hyppolite. Histoires d’Amérique et d’Océanie depuis l’époque de la découverte jusqu’en 1839. *In*: HOUZÉ, A. *Le Monde: histoire de tous les peuples*. Paris: Duméril, 1839. tome X[e].

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883. [reimpressão: Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1970]

BLUTEAU, Raphael Pe. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra: Real Colegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713. v. 3 e 6.

BROCA, Paul. Histoire des progrès des études anthropologiques depuis la fondation da la Société. Paris: Typographie A. Hennuyer, 1870. Disponível em: <gallica.bnf.fr>. Acesso em: 14 fev. 2005.

CARTA do Imperio do Brazil, Reduzido no Archivo Militar em Conformidade da Publicada pelo Coronel Conrado Jacob Niemeyer em 1846, e das Especiaes das Fronteiras como Estados Limitrophes Organizadas Ultimamente pelo Conselheiro Duarte da Ponte Ribeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Militar, 1873.

CATÁLOGO dos Produtos Naturaes e Industriaes que Figurarão na Exposição Nacional de 1861. Rio de Janeiro: Typografia do Diário do Rio de Janeiro, 1862.

CERQUEIRA E SILVA, Ignácio Accioli de. Dissertação historica, ethnographica e

política. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 12:143-257, 1849.

CHAGAS LIMA, Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava, escrita pelo padre Francisco das Chagas Lima, 1º. capelão da expedição de 1809, e vigário colado da Freguesia de N. S. do Belém [1842]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 4: 43-64, Nendeln/ Lichtenstein, Kraus Reprint, 1973.

COSTA, Hipólito José da. *Hipólito José da Costa*. Organização Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001. (Coleção Formadores do Brasil)

CREAÇÃO da Directoria dos Indios na Provincia de Mato Grosso. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, 9(2): 548-554, 1847.

CUNHA BARBOSA, Antonio da. Biografia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXVI, parte 1, 1904.

CUNHA BARBOSA, Januário da. Programa: Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embaraça a civilisação dos nossos indígenas [1839]. 3. ed. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, 1: 123-129, 1908.

CUNHA BARBOSA, Januário da. Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões [1840]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2: 3-18, 1916.

CUNHA BARBOSA, Januário da. Introdução para o *Parnaso Brasileiro*, publicado em 1830. *In*: *Parnaso Brasileiro de Januário da Cunha Barbosa: prefácios e índices*. Organização, edição, notas e apresentação José Américo Miranda: Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CUNHA MATOS, Raimundo José da. Memoria histórica sobre a população, emigração e colonização, que convém ao Imperio do Brasil. *O Auxiliador da Industria Nacional*, ano 5, 1: 344-364, 1837.

CUNHA MATOS, Raimundo José da. Dissertação acerca do sistema de escrever a história antiga e moderna do Brasil [1838?]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 26:121-143, 1863.

CUNHA MATOS, Raimundo José da. Épocas brasileiras ou sumário dos acontecimentos mais notáveis do Império do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 302: 218-351, 1974.

CUNHA MATOS, Raimundo José da. *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais* [1837]. 2 v. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 1979.

CUNHA MATOS, Raimundo José da. *Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas Províncias de Minas Gerais e Goiás (1836)*. Belo Horizonte: Instituto Cultural Amilcar Martins, 2004.

DENIS, Ferdinand. *Résumé de l'Histoire Littéraire du Portugal [suivi du] Résumé de l'Histoire Littéraire du Brésil*. Paris: Lecointe et Durey Libraires, 1826.

ELLIOT, João Henrique & ANTONINA, Barão de. A emigração dos Cayuaz [1856]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 19: 434-447, 1898.

EXTRACTO do discurso do presidente da Província do Mato Grosso, o doutor José Antonio Pimenta Bueno (...) em o dia 1 de março de 1837 [1840]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2: 172-176, 1916.

FONSECA, José da. *Diccionario da Lingua Portuguesa e Diccionario de Synonimos seguido do Diccionario Poético e de Epithetos. De novo feito inteiramente, e consideravelmente aumentado, por J.-I. Roquette*. Paris, Lisboa: Typ. Aillaud et Bertrand, 1848.

FRANÇA, José Feliciano. Apontamentos sobre a vida do indio Guido Pokrane e sobre o Francez Guido Marlière. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 8: 426-434, 1855.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. Os indígenas do Brasil perante a história [1860]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 23: 3-66, Nendeln/Lichtenstein, Kraus Reprint, 1973.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. Memória histórica e documentada da Revolução da Província do Maranhão. Desde 1839 até 1840, republicado como Memórias da Balaiada. Introdução Luís Felipe Alencastro. *Novos Estudos Cebrap*, 23: 7-66, 1989.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Discurso sobre a História da Literatura no Brasil*. Apresentação Ledo Ivo. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994a.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *A Confederação dos Tamoios*. Rio de Janeiro: Estado do Rio de Janeiro/Secretaria de Estado de Cultura, 1994b.

GONÇALVES DIAS, Antonio. História pátria: reflexões sobre os Annaes Historicos do Maranhão por Bernardo Pereira de Berredo. *Guanabara, Revista Mensal, Artística, Científica e Literária*: 25-26; 58-59, 1849.

GONÇALVES DIAS, Antonio. Vocabulário da língua geral usada hoje em dia no Alto-Amazonas (offerecido ao Instituto pelo socio effectivo o Sr. Dr. Antonio Gonçalves Dias). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XVII: 553-576, 1854.

GONÇALVES DIAS, Antonio. Amazonas: memória. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 18: 5-70, 1855.

GONÇALVES DIAS, Antonio. Brasil e Oceania. *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, t. 30 (parte 2): 5-192; 257-396, 1867.

GONÇALVES DIAS, Antonio. *Brasil e Oceania (Obras Póstumas de Gonçalves Dias)*. Paris, Rio de Janeiro: Garnier, 1909.

GONÇALVES DIAS, Antonio. Correspondência ativa de Antonio Gonçalves Dias. *In*: *Anais da Biblioteca Nacional*, 84 [1964]. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação, 1971.

GONÇALVES DIAS, Antonio. *Poesia Completa e Prosa Escolhida*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

GONÇALVES DIAS, Antonio. *Gonçalves Dias na Amazônia*. Introdução Josué Montello. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.

HUMBOLDT, Alexander von. *Vues des Cordillères, et Monumens des Peuples Indigènes de l'Amérique*. Paris: F. Schoell, 1810. Disponível em: <visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-61301>. Acesso em: 23 fev. 2005.

HUMBOLDT, Wilhelm von. A tarefa do historiador. Trad. Pedro Spinola Pereira Caldas e Johannes Kretschmer [1821]. *Anima – História, Teoria e Cultura*, 2: 79-89, 2002.

INSTRUÇÃO para os Viajantes e Empregados em Colônias sobre a Maneira de Colher, Conservar, e Remeter os Objetos de Historia Natural. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1819.

JOMARD, Edmé-François. Noticia sobre os Botocudos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 9(2): 107-113, 1847.

LACERDA, José Maria d'Almeida e Araújo Correia de. *Diccionario da Lingua Portuguesa para Uso dos Portugueses e Brasileiros (...) seguido do Diccionario de Synonimos com Reflexões Criticas*. 4. ed. Lisboa: Francisco Arthur da Silva, 1859.

LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil Colonial: apontamentos para a história do Maranhão* [1858]. Petrópolis: Vozes, 1976.

LISBOA, José da Silva (Visconde de Cairú). *História dos Principais Sucessos Políticos do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Tip. Imperial e Nacional, 1826.

LUND, P. Wilhelm. *Memorias Scientificas*. Belo Horizonte: Edições Apollo, 1935.

MACEDO, Joaquim Manoel de. *Anno Biographico Brazileiro*. Rio de Janeiro: Typographia e Lithographia do Imperial Instituto Artistico, 1876.

MACEDO, Joaquim Manoel de. Relatorio do primeiro secretario o dr. Joaquim Manoel de Macedo (15 de dezembro de 1854) [1855]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, supl., 17: 3-51, Nendeln/Lichtenstein, Kraus Reprint, 1973.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. Programa sorteado na sessão de 3 de fevereiro de 1842 – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indigenas do Brasil? *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 4: 168-201, 1842.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. Os Cayapós. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 24: 491-524, 1861.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. A celebração da Paixão de Jesus Christo entre os Guaranys [1840]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 4: 331-349, Nendeln/ Lichtenstein, Kraus Reprint, 1973a.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. Noticia raciocinada sobre as aldêas de indios da Provincia de S. Paulo, desde o seu começo até á actualidade [1846]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 8: 204-250, Nendeln, Lichtenstein, Kraus Reprint, 1973b.

MARTIUS, Alexander. *Goethe und Martius*. Mittenwald: Arthur Nemayer Verlag, 1932.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Glossaria Linguarum Brasiliensium (Glossaria de Diversas Lingoas e Dialectos que Fallão os Indios do Imperio do Brasil).* Erlangen, Junge, 1863.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. O passado e o futuro do homem americano [1867]. *Revista do IHG de São Paulo*, 9:534-562, 1904.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a história do Brasil [1845]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 4: 381-403, Nendeln/Lichtenstein, Kraus Reprint, 1973.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Edusp, 1982.

MEMORIA sobre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás, e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso (vários autores). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6: 297-310, 1844.

MORAES E SILVA, Antonio de. *Diccionario da Lingua Portugueza Recompilado dos Vocabulários Impressos até agora, e Nesta Segunda Edição novamente Emendado, e muito Acrescentado*. 2. ed. Lisboa, Typ. Lacerdina, 1813.

MORAES E SILVA, Antonio de. *Diccionario da Lingua Portuguesa, 6ª. Edição, Melhorada e muito Acrescentada pelo Desembargador Agostinho de Mendonça Falcão.* Lisboa: Tip. Antonio José da Rocha, 1858.

MORGAN, Lewis H. *A Sociedade Primitiva I* [1877]. 3. ed. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. Lisboa, São Paulo: Editorial Presença, Martins Fontes, 1980.

MUNIZ BARRETO, Domingos Alves Branco. Plano sobre a civilização dos índios do Brasil e principalmente para a capitania da Bahia [1856]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 19: 33-98, 1898.

NABUCO, Joaquim. *Um Estadista do Império* [1897-99]. 5. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NETTO, Ladislau de S. *Investigações Historicas e Scientíficas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Philomatico, 1870.

NOVOS Estatutos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Paula Britto, 1851.

O CHEFE indio Quoniambebe. *Revista Trimensal de Historia e Geografia* [*RIHGB*], segunda serie, 13: 516-517. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1850.

ORBIGNY, Alcide d'. *El Hombre Americano Considerado en sus Aspectos Fisiologicos y Morales* [1839]. Trad. de *L'Homme Américain*. Buenos Aires: Futuro, 1944.

OTONI, Teófilo. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*. Organização Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 [publicado originalmente na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1858].

PEREIRA, José Saturnino da Costa. *Diccionario Topographico do Imperio do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Gueffier, 1834.

PESSOA DA SILVA, José Eloy. *Memoria sobre a Escravatura e Projecto de Colonisação dos Europeus e Pretos da África no Imperio do Brazil*. Rio de Janeiro: Typ. Plancher, 1826.

PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes. Breves reflexões sobre o systema de catechese seguido pelos jesuitas no Brazil [1856]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 19: 379-397, 1898.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

PRADO, Francisco Rodrigues do. Historia dos indios Cavalleiros, ou da nação Guaycurú [1839]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1: 21-44, 1908.

PRICHARD, James Cowles. *Histoire Naturelle de l'Homme, Comprenant des Recherches sur l'Influence des Agens Physiques et Moraux considéres comme Causes des Variétés qui Distinguent entre Elles les Diférentes Races Humaines*. Trad. F. D. Roulin. 2. v. Paris: J.-B. Baillière, 1843.

RAFN, Carlos Christiano. Memoria sobre o descobrimento da America no seculo decimo. *Revista Trimensal de Historia e Geographia*, 2: 208-234. Rio de Janeiro: Typ. de J. E. S. Cabral, 1840.

REBELLO, Henrique Jorge. Memoria e considerações sobre a população do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 30: 15-42, 1867.

RECORDAÇÕES da Exposição Nacional Brasileira em 1861. Rio de Janeiro: Typ. Universal de Laemmert, 1862.

RELATORIO sobre a inscripção da Gavia(s/a) [1839]. 3. ed. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, 1: 77-81, 1908.

RENDON, José Arouche de Toledo. Memória sobre as aldeias de índios da Província de São Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798: opinião do autor sobre sua civilização. *In*: RENDON, J. A. de T. *Obras*. Introdução e notas Paulo Pereira dos Santos. São Paulo: Governo do Estado, 1978.

ROCHA, Diego Andrés. *Tratado Único y Singular del Origen de los Indios Occidentales del Piru, Mexico, Santa Fè y Chile*. Lima: Imprenta de Manuel de los Olivos, 1681.

SESSÃO do dia 8 de abril de 1853. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, 17: 74-83, 1854.

SESSÃO do dia 17 de junho de 1853. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, 17: 88, 1854.

SEXTA Sessão em 2 de março de 1839. 3. ed. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, 1: 49-50, 1908.

SISTEMA de Medidas Adotáveis para a Progressiva e Total Extinção do Tráfico e da Escravatura no Brasil. Confeccionado e Aprovado pela Sociedade contra o Tráfico e Promotora da Colonização e da Civilização dos Indígenas. Rio de Janeiro: Typografia do Philantropo, 1852.

SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. Sobre o descobrimento do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 15: 125-209, 1852.

SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. Memoria historica e documentada das aldêas de indios da Provincia do Rio de Janeiro [1854]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 17: 109-263, Nendeln/Licchtenstein, Kraus Reprint, 1973.

SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Investigações sobre os Recenseamentos da População Geral do Império* [1870]. Fac-símile. São Paulo: IPE/USP, 1986.

SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. *História da Literatura Brasileira e outros Ensaios*. Organização, apresentação e notas Roberto Acízelo de Souza. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Zé Mário Editor, 2002.

TAUNAY, Carlos Augusto. *Algumas Considerações sobre a Colonisação*. Rio de Janeiro: Typ. Americana, 1834.

THIERRY, Augustin. *Histoire de la Conquête de l'Angleterre (Extraits)* [1825]. 3. éd. Paris, Larousse, 1936.

TUGGIA, Rafael (Pe.). Mappas dos indios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no rio Tocantins [1856]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 19: 131, 1898.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Memória sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 3: 53-63, 1842.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Memorial orgânico. *Guanabara, Revista Mensal, Artística, Científica e Literária*, 1849-1851: 357-370; 384-402; 424-432.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Historia Geral do Brazil*. 2 v. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1854-1857.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Os Índios Bravos e o Sr. Lisboa*. Lima: Imprensa Liberal, 1867a.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Biographia dos brasileiros illustres por armas, letras, virtudes, etc.: naturalidade de D. Antonio Filippe Camarão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 30, parte 2: 419-424, 1867b.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *L'Origine Touranienne des Américains Tupis-Caribes et des Anciens Egyptiens*. Vienne: Librairie de Faesy et Frick, 1876.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Ethnographia indígena: linguas, emigrações e archeologia [1858]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 21: 389-398, Nendeln/Lichenstein, Kraus Reprint, 1973.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus* [1663]. 2. v. Petrópolis: Vozes, 1977.

VELOSO, M. da C. *Diccionario Portuguez e Brasiliano, Obra Necessária aos Ministros do Altar, que Emprehenderam a Conversão de tantos Milhares de Almas que ainda se Achão Dispersas pelos Vastos Certões do Brasil*. Lisboa: Officina Patriarcal, 1795.

VIREY, Julien-Joseph. *Histoire Naturelle du Genre Humain*. Nouvelle édition. Paris: Crochard Libraire-Éditeur, 1824. t. 1. Disponível em: <books.google.com.br books?id=MlIRAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=Virey+Histoire+naturelle+du+genre+humain&hl=pt-PT#PRA1-PA438,M1>.

WARDEN, David Bailie. Investigações sobre as povoações primitivas da América, etc. publicadas na obra intitulada *Antiguidades Mexicanas*. 3 v. Pariz: Folio, 1834. Trad. Januário da Cunha Barbosa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 5: 199-219, 1843.

WERNECK, L. P. Lacerda. *Ideas sobre a Colonisação, Precedidas de uma Sucinta Exposição dos Princípios Geraes que Regem a População*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1855.

44ª Sessão em 1 de Agosto de 1840. *Revista Trimensal de Historia e Geographia*, 2:399-403. Rio de Janeiro: Typ. de J. E. S. Cabral, 1840.

178ª Sessão em 16 de Setembro de 1847. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, t. 9, v. 2:442-444. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1847.

Referências

AMADO, J. Diogo Álvares, o Caramuru e a fundação mítica do Brasil. *Estudos Históricos*, 14(25), 2000. Disponível em: <www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/282.pdf>.

ABREU, C. de. A geografia do Brasil. *In*: ABREU, C. de. *Ensaios e Estudos*. 2. ed. Rio de Janeiro, Brasília: Civilização Brasileira, MEC, 1976.

ALMEIDA, R. H. de. *O Diretório dos Índios: um projeto de 'civilização' no Brasil do século XVIII.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

AMOROSO, M. R. *Catequese e Evasão: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*, 1998. Tese de Doutorado, São Paulo: Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ANDERSON, B. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ARAÚJO, R. B. de. Ronda noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 1: 28-54, 1988.

ARAÚJO, R. B. de. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 50.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ARAÚJO, V. L. de. *A Experiência do Tempo: modernidade e historicização no Império do Brasil (1813-1845)*, 2003. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Departamento de História, PUC-Rio.

AUGSTEIN, H. F. *James Cowles Prichard's Anthropology: remaking the science of man in Early Nineteenth Century Britain*. Amsterdam, Atlanta: Editions Rodopi/GA, 1999. (Clio Medica, 52)

AZEVEDO, F. de. A antropologia e a sociologia no Brasil. *In*: AZEVEDO, F. de. *As Ciências no Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1955. v. 2.

BARROS, R. S. M. de. *A Significação Educativa do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Edusp, Grijalbo, 1973.

BEOZZO, J. O. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BERBEL, M. R. *A Nação como Artefato: deputados do Brasil nas cortes portuguesas, 1821-1822*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 1999.

BERTOLETTI, S. F. The anthropological theory of Johann Friedrich Blumenbach. *In*: POGGI, S. & BOSSI, M. (Eds.). *Romanticism in Science*. Dordrecht Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

BEZERRA, A. A geografia do Brasil no século XIX. *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, 36: 115-131, 2º sem. 1932.

BIEDER, R. E. *Science Encounters the Indian, 1820-1880: the early years of American Ethnology*. Norman: University of Oklahoma Press, 1986.

BLANCKAERT, C. On the origins of French ethnology. *In*: STOCKING JR., G. W. (Ed.). *Bones, Bodies, Behavior: essays on biological anthropology*. London: University of Wisconsin Press, 1988.

BLANCKAERT, C. L'éthnographie de la décadence: culture morale et mort des races (XVIIe - XIXe siècles). *Gradhiva*, 11: 47-65, 1992.

BOTTMANN, D. *A Propósito de Capistrano*. Campinas: IFCH-Unicamp, 1990.

BRAGA, R. *História da Comissão Científica de Exploração* [1962]. Mossoró: Imprensa Universitária do Ceará, 1982.

BRAVO, M. T. Ethnological encounters. *In*: JARDINE, N.; SECORD, J. A. & SPARY, E. C. (Eds.). *Cultures of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CAMPOS, P. M. Um naturalista e a história. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 18 jul. 1963. Suplemento Literário.

CAMPOS, P. M. Imagens do Brasil no Velho Mundo. *In*: HOLANDA, S. B. de *História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Monárquico*. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. t. 2, v. 1.

CANDIDO, A. *Formação da Literatura Brasileira*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Itatiaia, 1993. v. 1 e 2.

CANO, J. *O Fardo dos Homens de Letras: o 'Orbe' literário e a construção do império brasileiro*, 2001. Tese de Doutorado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

CARVALHO, J. M. de. *A Construção da Ordem: teatro de sombras*. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, Relume Dumará, 1996.

CASTELO-BRANCO, L. V.-B. *Os* Glossaria Linguarum Brasiliensium *de von Martius*, 1995. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CASTRO FARIA, L. de. *As Exposições de Antropologia e Arqueologia do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1949 (Ministério da Educação e Saúde/MN).

CERTEAU, M. de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, M. de. Histoire et anthropologie chez Lafitau. *In*: BLANCKAERT, C. (Org.). *Naissance de l'Éthnologie?* Paris: Les Éditions du CERF, 1985.

CERTEAU, M. de. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papirus, 1995.

CEZAR, T. Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. *In*: PESAVENTO, S. J. (Org.). *História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), 2003.

CEZAR, T. Presentismo, memória e poesia: noções da escrita da história no Brasil oitocentista. *In*: PESAVENTO, S. J. (Org.). *Escrita, Linguagem, Objetos: leituras de história cultural*. São Paulo: Edusc, 2004.

CHAUÍ, M. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* [2000]. 5. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

CHIARAMONTE, J. C. Metamorfoses do conceito de nação durante os séculos XVII e XVIII. *In*: JANCSÒ, I. *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo, Ijuí: Hucitec, Unijuí, Fapesp, 2003. (Estudos Históricos, 50)

CLASTRES, H. Primitivismo e ciência do homem no século XVIII. *Discurso*, 13: 187-208, 1980.

COSTA, E. V. da. O escravo na grande lavoura. *In*: HOLANDA, S. B. de (Dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Difel, 1987. t. 2, v. 3.

COSTA, E. V. da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 7. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

COSTA E SILVA, A. da. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

COSTA LIMA, L. *O Controle do Imaginário*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

CRISTÓVÃO, F. Gonçalves de Magalhães versus Almeida Garrett mas (quase) a mesma visão da literatura do Brasil. *Quinto Império, Revista de Cultura e Literatura de Língua Portuguesa*, 3: 13-24,1º sem. 1994.

CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX. *In*: CUNHA, M. C. da. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Fapesp, Cia das Letras, 1998.

DANTES, M. A. M. (Org.). *Espaços da Ciência no Brasil: 1800-1930*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

DIAS, J. R. Um contributo oitocentista para a divulgação em Portugal do debate europeu sobre a raça. *Ethnologia*, 3-4: 121-137, 1995.

DIAS, M. O. da S. A interiorização da Metrópole (1808-1853). *In*: MOTTA, C. G. *1822: Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

DOMINGUES, Â. *Quando os Índios eram Vassalos*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000.

DOMINGUES, Â. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no império português em finais do Setecentos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, VIII(supl.): 823-38, 2001.

DOMINGUES, H. M. B. *Ciência, um Caso de Política: as relações entre as ciências naturais e a agricultura no Brasil-Império*, 1995. Tese de Doutorado, São Paulo: Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

DOMINGUES, H. M. B. & SÁ, M. R. Controvérsias evolucionistas no Brasil do século XIX. *In*: DOMINGUES, H. M. B.; SÁ, M. R. & GLICK, T. (Orgs.). *A Recepção do Darwinismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

DROUIN, J.-M. *Réinventer la Nature*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

DUARTE, R. H. Conquista e civilização na Minas oitocentista. *In*: OTONI, T. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*. Organização Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DUCHET, M. *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières* [1971]. Paris: Albin Michel, 1995.

DUPRAT, C. '*Pour l'Amour de l'Humanité': les temps des philantropes*. Paris: Éditions du CTHS, 1993. t. 1.

EHRARD, J. *L'Idée de Nature en France dans la Première Moitié du XVIII^{e} Siècle* [1963]. Paris: Albin Michel, 1994.

ENDERS, A. 'O Plutarco brasileiro': A produção dos vultos nacionais no Segundo Reinado. *Estudos Históricos*, 25, 2000/1. Disponível em: <www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/283.pdf>.

FIGUEIRÔA, S. *As Ciências Geológicas no Brasil: uma história social e institucional, 1875-1934*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FREITAS, M. V. *Charles Frederick Hartt, um Naturalista no Império de Pedro II*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

FREYRE, G. *Sobrados e Mucambos* [1936]. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

GERBI, A. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GILLISPIE, C. C. *Dictionary of Scientific Biography*. New York: Charles Scribners' Sons, 1981.

GOLDMAN, M. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOMES, F.; SOARES, C. E. L. & FARIAS, J. B. *No Labirinto das Nações*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

GOOCH, G. P. *Historia e Historiadores en el Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

GUERRA, F.-X. A nação moderna: nova legitimidade e velhas identidades. *In*: JANCSÒ, I. *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo: Hucitec, Faperj, 2003.

GUIMARÃES, L. P. Debaixo da imediata proteção de sua majestade imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 156(388): 459-613, jul./set. 1995.

GUIMARÃES, M. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, 1: 5-27, 1988.

GUIMARÃES, M. S. História e natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* [*on-line*], 7(2): 391-413, jul./out. 2000a. Disponível em: <www.scielo.brscielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702000000300008&lng=pt&nrm=iso>.

GUIMARÃES, M. S. Reinventando a tradição: sobre antiquariado e a escrita da história. *Humanas – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, 23(1/2): 111-143, 2000b.

HAUBERT, M. *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões* [1967]. 1. ed. brasileira. São Paulo: Cia das Letras, Círculo do Livro, 1990.

HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

HARVEY, J. Types and races: the politics of colonialism and anthropology in the Nineteenth century. *In*: LAFUENTE, A.; ELENA, A. & ORTEGA, M. L. *Mundialización de la Ciencia y Cultura Nacional: actas del Congreso Internacional Ciencia, Descubrimiento y Mundo Colonial*. Aranjuez (Madrid): Ediciones Doce Calles, 1993.

HOBSBAWM, E. *Nações e Nacionalismo desde 1870*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HOBSBAWM, E. & RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, S. B. de. *História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil monárquico*. 4. ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Difel, 1976. t. 2, v. 1.

HOLANDA, S. B. de. Gosto arcádico. *In*: FRANCO, A. A. de M. *et al. Esboço de Figura: homenagem a Antonio Candido*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

HOLANDA, S. B. de. *Visão do Paraíso* [1959]. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

JANCSÒ, I. & PIMENTA, J. P. G. Peças de um mosaico (ou Apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira). *In*: MOTTA, C. G. (Org.). *Viagem Incompleta: a experiência brasileira*. São Paulo: Senac, 1999.

JAMIN, J. Naissance de l'observation anthropologique: la Société des Observateurs de l'Homme (1799-1805). *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVII: 313-335, 1979.

JEHA, S. C. *O Padre, o Militar e os Índios. Chagas Lima e Guido Marlière: civilizadores de botocudos e kaingangs nos sertões de Minas Gerais e São Paulo, século XIX*, 2005. Dissertação de Mestrado, Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

KANTOR, I. A Academia Brasílica dos Renascidos e o governo político da América Portuguesa (1759): contradições do cosmopolitismo acadêmico luso-americano. *In*: JANCSÒ, I. (Org.). *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 2003.

KANTOR, I. *Esquecidos e Renascidos: historiografia acadêmica luso-americana (1725-1759)*. São Paulo, Salvador: Hucitec/Centro de Estudos Baianos/Ufba, 2004.

KARASCH, M. C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

KODAMA, K. *Martius e o IHGB: um naturalista e os letrados na construção de uma história*, 1999. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Departamento de História, PUC-Rio.

KOSELLECK, R. Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos. *In*: KOSELLECK, R. *Futuro Pasado* [1979]. Barcelona: Paidós, 1993.

KUPER, A. *The Invention of Primitive Society*. London, New York: Routledge, 1988.

KURY, L. A Comissão Científica de Exploração (1859-1861). *In*: HEIZER, A. & VIDEIRA, A. A. P. *Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Access, 2000.

KURY, L. Entre utopia e pragmatismo: a história natural no Iluminismo tardio. *In*: SOARES, L. C. (Org.). *Da Revolução Científica à Big (Business) Science*. São Paulo, Niterói: Hucitec/ Eduff, 2001.

LABORDE-PÉDELAHORE, P. de & BOONE, C. Alcide d'Orbigny (1802-1857), dernier des naturalistes, premier des ethnologues. *In*: LAISSUS, Y. (Org.). *Les Naturalistes Français en Amérique du Sud, XVI-XIX^{e} Siècles: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*. Paris: Éditions du CTHS, 1995.

LANGER, J. A cidade perdida da Bahia: mito e arqueologia no Brasil Império. *Revista Brasileira de História*, 22(43): 127-152, 2002.

LE GOFF, J. Decadência. *In*: *Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984. v. 1.

LIMA, I. S. *Cores, Marcas e Falas: a polissemia da mestiçagem no Império do Brasil*, 2000. Tese de Doutorado, Niterói: Universidade Federal Fluminense.

LIMA, I. S. *Cores, Marcas e Falas, Sentidos da Mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LISBOA, K. M. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820*). São Paulo: Hucitec, Fapesp, 1997.

LOPES, M. M. *O Brasil Descobre a Pesquisa Científica: os museus e as ciências naturais no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1997.

LUSTOSA, I. *Insultos Impressos: a guerra dos jornalistas na Independência (1821-1823)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

MAGNOLI, D. *O Corpo da Pátria*. São Paulo: Edunesp, Moderna, 1997.

MARTINS, W. *História da Inteligência Brasileira (1794-1855)*. São Paulo: Cultrix, 1977. v. 2.

MATTOS, I. R. de. *O Tempo Saquarema*. Rio de Janeiro: Access, 1994.

MATTOS, I. R de. Construtores e herdeiros: a trama dos interesses na construção da unidade política. *In*: JANCSÒ, I. *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec, 2005.

MATTOS, S. R. de. *O Brasil em Lições: a história como disciplina escolar em Joaquim Manuel de Macedo*. Rio de Janeiro: Access, 2000.

MAXWELL, K. *A Devassa da Devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil-Portugal, 1750-1808* [1973]. 5. ed. brasileira. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

MELIÀ, B. El 'modo de ser Guaraní'. *Revista de Antropologia*, 24, 1981: 1-24.

MELLO FRANCO, A. A. de *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa* [1937]. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MIGUEL PEREIRA, L. *A Vida de Gonçalves Dias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

MOMIGLIANO, A. *Problèmes de Historiographie Ancienne et Moderne*. Paris: Gallimard, 1983.

MONGNE, P. Imaginaire et réalité: l'imagerie du Mexique durant la première moitié du XIX[e] siècle. *In*: BERTRAND, M. & LAURENT, V. *À la Redecouverte des Amériques: les voyageurs européens au siècle des indépendances*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2002.

MONTEIRO, J. M. As 'raças' indígenas no pensamento brasileiro do Império. *In*: MAIO, M. C. & SANTOS, R. V. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

MONTEIRO, J. M. Os Guarani e o Brasil meridional. *In*: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos Índios no Brasil* [1992]. 2. ed. São Paulo: Fapesp, Cia das Letras, 1998.

MONTEIRO, J. M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

MONTEIRO, J. M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*, 2001. Tese de Livre-Docência, Campinas: Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. Disponível em: <venus.ifch.unicamp.br/ihb/estudos.html>. Acesso em: 13 jul. 2005.

MONTEIRO, M. E. B.& BRASIL, M. I. Listagem dos nomes dos povos indígenas no Brasil. *Boletim do Museu do Índio*, 8: 1-71, dez. 1998.

MORAIS, A. de & BLAKE, S. A astronomia no Brasil. *In*: AZEVEDO, F. de. *As Ciências no Brasil*. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1955. v. 1.

MOREIRA NETO, C. de A. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MOREL, M. Cinco imagens e múltiplos olhares: 'descobertas' sobre os índios do Brasil e a fotografia do século XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, VIII(supl.): 1.039-1.058, 2001.

NAUD, L. M. C. Documentos sobre o índio brasileiro. 2ª parte. *Revista de Informação Legislativa*, 8(29): 227-336, jan.-mar. 1971.

NEVES, L. B. Os intelectuais brasileiros nos Oitocentos: A constituição de uma 'família' sob a proteção do poder imperial (1821-1838). *In*: PRADO, M. E. *O Estado como Vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Access, 1999.

NEVES, L. F. B. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NEVES, M. S. A 'machina' e o indígena: o Império do Brasil e a Exposição Internacional de 1862. *In*: HEIZER, A. & VIDEIRA, A. A. P. *Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Access, 2001.

NIMUENDAJÚ, C. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

OLIVEIRA, L. N. *Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*, 2000. Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte: Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais.

OLIVEIRA, T. J. B. de. Prefácio: Um soldado na tormenta. *In*: MATOS, R. J. da C. *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais* [1837]. 2 v. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 1979.

OUTRAM, D. New spaces in natural history. *In*: JARDINE, N.; SECORD, J A. & SPARY, E. C. (Eds.). *Cultures of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos. os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CUNHA, M. C. da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras, Fapesp, 1998.

POCOCK, J. G. A. The concept of a language and the métier d'historien: some considerations on practice. *In*: PAGDEN, A. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

POMIAN, K. *Collectionneurs, Amateurs et Curieux. Paris, Venise: XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1987.

PORTO ALEGRE, M. S. *Comissão das Borboletas: a ciência do império entre o Ceará e a Corte.* Fortaleza: Museu de Ceará, Expressão Gráfica, 2003.

PRADO JUNIOR, C. *Evolução Política do Brasil e Outros Estudos*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1966.

PUNTONI, P. A Confederação dos Tamoyos de Gonçalves de Magalhães: a poética da história e historiografia do Império. *Novos Estudos Cebrap*, 45: 119-130, jul. 1996.

PUNTONI, P. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 2000.

PUNTONI, P. O Sr. Varnhagen e o patriotismo caboclo: o indígena e o indianismo perante a historiografia brasileira. *In*: JANCSÒ, I. (Org.). *Brasil: formação do Estado e da nação.* São Paulo, Ijuí: Fapesp, Hucitec, Editora Unijuí, 2003.

QUEIROZ, M. I. P. de. Desenvolvimento das ciências sociais na América Latina e contribuição européia: o caso brasileiro. *Ciência e Cultura*, 41(4): 378-388, 1989.

RICUPERO, B. *O Romantismo e a Idéia de Nação no Brasil (1830-1870).* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROCHA, J. C. de C. *Literatura e Cordialidade*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

RODRIGUES, C. A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 6(1): 53-80, 1999. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701999000200003&lng=pt&nrm=iso>.

RODRIGUES, J. *O Infame Comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850).* Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 2000.

RODRIGUES, J. H. Nota preliminar. *In*: CUNHA MATOS, R. J. da. *Compêndio Histórico das Possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça e Negócios Interiores/Arquivo Nacional, 1963.

RODRIGUES, J. H. *Brasil e África: outro horizonte.* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. v. 1.

RODRIGUES, J. H. *Teoria da História do Brasil: introdução metodológica*. 4. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1978.

ROSSI, P. *Os Sinais do Tempo: história da terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

ROUANET, M. H. *Eternamente em Berço Esplêndido: a fundação de uma literatura nacional*. São Paulo: Siciliano, 1991.

RUPP-EISENREICH, B. La leçon des mots et des choses. philologie, linguistique et ethnologie. *In*: ESPAGNE, M. & WERNER, M. *Philologiques: contribution à l'histoire des disciplines litéraires en France et en Alemagne au XIX*e *siècle*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

SALLES, R. *Nostalgia Imperial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

SCHWARCZ, L. M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, L. M. *As Barbas do Imperador*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SCHIAVANATTO, I. L. Imagens do Brasil: entre a natureza e a história. *In*: JANCSÒ, I. (Org.). *Brasil: formação do Estado e da nação.* São Paulo: Hucitec, Faperj, 2003.

SCHNAPP, A. *La Conquête du Passé: aux origines de l'archéologie*. Paris: Éditions Carré, 1993.

SELA, E. M. M. *Modos de Ser em Modos de Ver: ciência e estética em registros de africanos por viajantes europeus (Rio de Janeiro, ca. 1808-1850)*, 2006. Tese de Doutorado, Campinas: Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.

SHERWOOD, H. N. The formation of the American colonization society. *The Journal of Negro History*, 2(3): 209-228, July, 1917.

SILVA, M. B. N. da. *Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)*. 2. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1978.

SILVA ROCHA, J. *Historia da Colonisação no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918-20.

SINDER, V. *Configurações da Narrativa: verdade, literatura e etnografia*, 1992. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Departamento de Letras, PUC-Rio.

SODRÉ, N. W. *História da Imprensa no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

SOUZA, R. A. de. *O Império da Eloqüência: retórica e poética no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Eduerj, Eduff, 1999.

STAROBINSKI, J. *As Máscaras da Civilização: ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

STEPAN, N. *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*. London/ Basingstoke: Archon Books, 1982.

STOCKING JR., G. W. *Race, Culture, and Evolution*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1982.

STOCKING JR., G. W. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1991.

STREIFFORD, D. M. The American colonization society: an application of republican ideology to early antebellum reform. *The Journal of Southern History*, 45(2): 201-222, May 1979.

SUSSEKIND, F. *O Brasil Não É Longe Daqui*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SUSSEKIND, F. O escritor como genealogista. *In*: PIZARRO, A. *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. v. 2.

TEIXEIRA, I. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: Fapesp, Edusp, 1999.

THOMAZ, O. R. Do saber colonial ao luso-tropicalismo: 'raça' e 'nação' nas primeiras décadas do salazarismo. *In*: MAIO, M. C. & SANTOS, R. V. *Raça, Ciência e Sociedade* [1996]. 2. reimpr. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, Centro Cultural Banco do Brasil, 2006.

TREECE, D. H. Victims, allies, rebels: towards a new history of Nineteenth-century indianism in Brazil. *Portuguese Studies*, 1: 56-98, 1985-86.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. *In*: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp, Cia das Letras, 1998.

VANZOLINI, P. E. A contribuição zoológica dos primeiros naturalistas viajantes no Brasil. *Revista USP*, 30: 190-238, jun/jul/ago, 1996. (Dossiê Viajantes)

WEHLING, A. As origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. *Revista do IHGB*, 338: 7-16, 1983.

WEHLING, A. *A Invenção da História: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro, Niterói: Editora Gama Filho, Eduff, 1994.

WEGNER, R. Livros do Arco do Cego no Brasil colonial. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 11(supl.): 131-140, 2004.

WILLIAMS, R. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Fontana: Croom Helm, 1976.

WISSENBACH, M. C. C. Desbravamento e catequese na construção da nacionalidade brasileira: as expedições do barão de Antonina no Brasil Meridional. *Revista Brasileira de História*, 15(30): 137-155, 1995.

ZILBERMAN, R. Crítica. *In*: JOBIM, J. L. *Introdução ao Romantismo*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

ZILBERMAN, R. & MOREIRA, M. E. *O Berço do Cânone*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.

Bibliografia

AZEVEDO, M. D. M. *O Rio de Janeiro: sua história, monumentos, homens notáveis, usos e curiosidades*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1969.

BOULIGNIER, G. Les leçons du tatou: d'Orbigny et Darwin en Amérique du Sud. *In*: LAISSUZ, Y. (Ed.). *Les Naturalistes Français en Amérique du Sud, XVI*[e]*-XIX*[e] *Siècles*. Paris: Éditions du CTHS, 1995.

BOURGUET, M.-N. La collecte du monde: voyage et histoire naturelle (fin 17[e] siècle – début 19[e] siècle). *In*: Bicentenaire du Muséum National d'Histoire Naturelle (1793-1993): le muséum au premier siècle de son histoire, 11-14 juin 1993. (Mimeo.)

CASTELLO, J. A. *A Polêmica sobre a Confederação dos Tamoios*. São Paulo: Seção de Publicações/Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1953.

CLIFFORD, J. *A Experiência Etnográfica*. Organização José Reginaldo Santos Gonçalves Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1998.

CUNHA, M. C. da. *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

DIAS, M. O. da S. Aspectos da Ilustração no Brasil. *RIHGB*, 278: 105-170, 1968.

DOMINGUES, H. M. B.; SÁ, M. R. & GLICK, T. (Orgs). *A Recepção do Darwinismo no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas* [1966]. 7. ed. brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FRANCHETTI, P. A poesia romântica. *In*: PIZARRO, A. *América Latina: palavra, literatura e cultura.* Campinas, Unicamp, 1994. v. 2.

FREIRE, J. R. B. (Coord.). *Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1995-6. v. 1 e 2.

GADENNE, C. Aux origines de l'ethnologie? Le regard des voyageurs français sur les indiens du Brésil, 1840-1900. *In*: BERTRAND, M. & VIDAL, L. *À la Redécouverte des Amériques: les voyageurs européens au siècle des indépendances.* Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2002.

GOMES, P. C. da C. *Geografia e Modernidade.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GRAÇA, A. P. *Uma Poética do Genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

HOLANDA, S. B. de. *História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil monárquico*. 4. ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Difel, 1976. t. 2, v. 3.

HOLANDA, S. B. de. Suspiros poéticos. *In*: HOLANDA, S. B. de. *O Livro dos Prefácios*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

KNIGHT, D. *Ordering the World: a history of classifying man*. London: Burnett Books, 1981.

MONTEIRO, J. M. Tupis, tapuias e a história de São Paulo. *Novos Estudos Cebrap*, 34: 125-135, nov. 1992.

MOREIRA, V. M. L. Terras indígenas do Espírito Santo sob o regime territorial de 1850. *Revista Brasileira de História*, 22(43): 153-169, 2002.

MOTA, L. T. *As Colônias Indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba: Quatro Ventos, 2000.

MOTA, L. T. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. *Diálogos*, 2(2): 149-175, 1998. Disponível em: <www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos>. Acesso em: 3 maio 2005.

PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PAGDEN, A. *European Encounters with the New World*. New Haven & London: Yale University Press, 1993.

RAMINELLI, R. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

SAID, E. W. *Orientalismo* [1978]. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SHAPIN, S. *Homo Phrenologicus*: anthropological perspectives on an historical problem. *In*: SHAPIN, S. & BARNES, B. *Natural Order: historical studies of scientific culture*. Beverly Hills, London: Sage, 1978.

SISSON, S. A. *Galeria dos Brasileiros Ilustres*. Brasília: Senado Federal, 1999.

SOUZA, C. L. de. *Nação e Nacionalismo na Imprensa do Rio de Janeiro de 1808 a 1850*. Rio de Janeiro: Iuperj, 1999. (Série Estudos, 102)

STOCKING JR., G. W. (Ed.). *Romantic Motives: essays on anthropological sensibility*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989. (History of Anthropology, 6)

TINLAND, F. *L'Homme Sauvage* - Homo ferus *et* Homo sylvestris*: de l'animal à l'homme*. Paris: Payot, 1968.

WEHLING, A. *Estado, História, Memória: Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Índice

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z

coleção História e Saúde

Publica trabalhos originais e reedita estudos clássicos relacionados à história da saúde pública, da medicina e das ciências da vida. Esta coleção acolhe autores estrangeiros que desejam ver seus trabalhos editados em língua portuguesa, mas visa principalmente a divulgar e estimular a produção acadêmica de boa qualidade que vem se expandindo nas universidades e instituições de pesquisa do Brasil. De vocação interdisciplinar, a *Coleção História e Saúde* quer fortalecer o campo da história das ciências e da saúde em nosso país, promovendo investigações que contribuam para a compreensão do presente e do passado e a incorporação de metodologias em consonância com o sopro renovador da historiografia contemporânea. Os editores responsáveis e os autores da coleção convidam o leitor a participar do fértil diálogo que este domínio de Clio mantém com áreas vizinhas das ciências humanas e com diferentes ciências da natureza, cada vez mais sensíveis à reflexão historiográfica.

Edusp

Editora Fiocruz